Joh. Gottl. Fichtes Geschichtsphilosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Emranik (Armenak) Barsegjan

aus **Tokat** (Türkei).

ACAD. LAMBERTINA BIBL.

Weida i. Th.
Druck von Thomas & Hubert
Spezialdruckerei für Dissertationen
1911.

Angenommen von der II. Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Meumann und **Volkelt**.

Leipzig, den 11. Juli 1911.

Der Procancellar.
Brandenburg.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 5

Erster Teil: Darstellung 8

I. Wesen und Aufgabe der Geschichtsphilosophie 8

II. Anfang und Ziel der Geschichte 11

III. Die Faktoren des geschichtlichen Verlaufs 18

IV. Die Auffassung des geschichtlichen Verlaufs 38

V. Die Epocheneinteilung bei Fichte 43

Zweiter Teil: Überblick und Kritik 48

I. Die Methode und die damit zusammenhängenden Schwächen der fichteschen Geschichtsphilosophie 48

II. Die Voraussetzungen der apriorischen Methode bei Fichte . 56

III. Die Faktoren der Geschichte 59

IV. Die Geschichtsauffassung 64

V. Schlußwort 69

Einleitung.

Wer die Geschichtsphilosophie Fichtes verstehen will, muß sich zuerst das Verhältnis seiner in Frage kommenden Schriften einerseits zu seiner Persönlichkeit, andererseits zu seinem Zeitalter klar machen. Denn alle seine die Philosophie der Geschichte behandelnden Schriften sind das Produkt des Sturm und Dranges, der seinen Charakter so augenfällig bestimmt, und der veranlaßt wird von der augenblicklichen Lage des politischen und kulturellen Lebens.

Von vornherein drängt sich die Frage, wie ein spekulativ denkender Mensch, der doch unbekümmert um die Tagesereignisse sein Grübeln über Anfang und Ende, über Sinn und Bedeutung, über Gestalt und Zusammenhang der Welt der Menschheit und der Dinge überhaupt fortsetzen konnte, in solchem Maße das Augenmerk auf die empirische Wirklichkeit seiner Zeit richten konnte. Das wird aber Tatsache bei Fichte und auch erklärlich, wenn man seine Natur und sein Zeitalter vor Augen hat.

In einer außerordentlich regen Zeit hat Fichte gelebt. Die große französische Revolution, die die Grundfesten aller bisherigen Verhältnisse erschütterte; die darauf folgende verhängnisvolle Zeit, die Napoleon für die gesamte europäische Kulturwelt heraufführte; endlich die mehrmaligen Niederlagen (bis zum Tilsiter Frieden) Preußen-Deutschlands gaben einem Philosophen und gerade einem deutschen Philosophen Stoff und Anstoß genug, über Faktoren und Ziel des geschichtlichen Verlaufs nachzudenken.

Fichte war nicht der einzige der großen Philosophen jener Zeit, und es gab einen unter ihnen, der in der Geschichte der Geschichtsphilosophie eine noch größere Rolle

spielen sollte als er. Aber während Hegel unter dem Kanonendonner der Schlacht von Jena in den Mauern dieser Stadt seine „Phänomenologie des Geistes“ schrieb, ließ Fichte alle derartige Arbeit bei Seite und bemühte sich um die Erlaubnis, das Heer als Feldprediger begleiten zu dürfen.

Aus seiner Biographie und besonders aus seinen Briefen geht es ganz klar hervor, wie Fichtes Charakter die Neigung zur Spekulation mit dem Drang zur Tat eng verband. So schreibt er im Jahre 1790 an seine Verlobte: „Den Stand der Gelehrten kenne ich: ich habe da wenig neue Entdeckungen zu machen. Ich selbst habe zu einem Gelehrten von métier so wenig Geschick als möglich. Ich will nicht bloß denken; ich will handeln[1]).“ „Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meines selbst“, schreibt er ein anderes Mal — in dem gleichen Jahre — an sie, „das: außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir.“ (Ibid. S. 58). Und drei Jahre später wieder an dieselbe: „Ich habe große, glühende Projekte, nicht für mich. Meinen Ehrgeiz (Stolz wäre richtiger) wirst Du begreifen. Mein Stolz ist der, meinen Platz in der Menschheit durch Taten zu bezahlen, an meine Existenz in die Ewigkeit hinaus für die Menschheit und die Geisterwelt Folgen zu knüpfen: ob ich es tat, braucht keiner zu wissen, wenn es nur geschieht“. (Ibid S. 149). Wenn man daneben noch ein paar Worte erwähnt, die in seinen Werken vorkommen und die da lauten: „Was es ist in meinem Charakter, das sie an mir nicht kennen, das ist meine entschiedene Liebe zu einem spekulativen Leben[2])“ — so wird es ganz klar, daß Fichte weder nur ein spekulativer Denker, noch allein ein praktisch Wirkender sein wollte, sondern beide Eigenschaften in sich zu vereinigen suchte, wie es ihm auch in der Tat gelungen ist.

Was die Darstellnng der Geschichtsphilosophie Fichtes anbelangt, so ist es selbstverständlich, daß man für das Verständnis auch der geschichtsphilosophischen Gedanken

[1]) Imm. Herm. Fichte: Fichtes Leben und lit. Briefwechsel I, S. 56.
[2]) S. W. V., S. 293.

Fichtes die allgemeinen Grundzüge seiner Wissenschaftslehre vor Augen haben muß; werden doch die Grundprinzipien aufzuweisen sein, die seiner Wissenschaftslehre und seiner Philosophie der Geschichte gemeinsam sind.

Der Darstellung des Systems selbst lassen wir einen Abschnitt vorangehen, der Fichtes Ansichten über Wesen und Aufgabe einer „Geschichtsphilosophie“ überhaupt im Unterschiede zur „Geschichte“ behandelt.

Erster Teil: Darstellung.

I. Wesen und Aufgabe der Geschichtsphilosophie.

Die Philosophie ist nach Fichte eine Wissenschaft, die sich auf Grundsätzen a priori aufbaut. Der Philosoph bedarf zu seinem Geschäft durchaus keiner Erfahrung; und so muß er auch in Beziehung auf die Geschichte „die gesamte Zeit und alle möglichen Epochen derselben a priori“ [1]) beschreiben können. Es ist aber unmöglich, über eine Epoche ganz vereinzelt zu reden: Epochen können nur in dem großen und einheitlichen Zusammenhange des gesamten Geschichtsverlaufs verstanden werden. Daraus folgt, daß, wenn irgend ein Zeitalter oder auch irgend ein Vorgang in der Geschichte philosophisch verstanden und erklärt werden soll, man alle die möglichen Epochen der Geschichte a priori durchdrungen haben muß. Und die so gewonnene Anschauung muß allgemein sein. Während die Wirklichkeit ein ewiges Schwanken darstellt, faßt der Philosoph die Dinge in einer solchen Schärfe und Konsequenz auf, daß dadurch das leitende Prinzip gewonnen wird.

Nun ist die Frage, ob ein also gewonnenes Prinzip in der Tat auch dem wirklichen Sachverhalt der Dinge entspricht. Die Bejahung oder Verneinung dieser Frage ist nach Fichtes Meinung Sache jedes Menschen, der darüber nachdenkt. Für den Philosophen und seine Jünger steht die Wahrheit seiner Behauptung unerschütterlich fest. Hauptsache ist nur, daß das Prinzip richtig und streng gefolgert ist.

Die Geschichte ist immer an Ereignisse gebunden; Ereignisse, die etwas Neues gegenüber den vorhergehenden und nachfolgenden Geschehnissen besitzen. Der Historiker

[1]) S. W. VII, S. 5.

hat keinen anderen Leitfaden, als die äußere Folge der Jahre, ohne alle Rücksicht auf die Art des Inhalts der Ereignisse. Er zieht seine Schlüsse aus den tatsächlichen Zuständen und hat nur die Wirklichkeit vor Augen. Nur die streng erwiesenen Tatsachen können zur Herstellung einer Urgeschichte oder zur Beweisführung einer geschichtlichen Behauptung dienen; sonst wird man außerhalb der Grenzen der Geschichte sich verirren; mit Fichtes Worten: „Die Geschichte ist bloße Empirie; nur Facta hat sie zu liefern, und alle ihre Beweise können nur faktisch geführt werden“ [1]).

Eine Nebeneinanderstellung der Ansichten Fichtes über Philosophie und Geschichte wird zum Verständnisse des Sachverhalts wesentlich beitragen: „das Allgemeine, Absolute und ewig sich gleich Bleibende in dieser Führung des Menschengeschlechtes im klaren Begriffe aufzufassen, ist die Sache des Philosophen: die stets veränderliche und wandelbare Sphäre, über welche jener feste Gang fortgeht, faktisch aufzustellen, ist Sache des Historikers, an dessen Entdeckungen der erste nur beiläufig erinnert“ [2]).

Dieses „beiläufige Erinnern“, mit dem das Verhältnis des Geschichtsphilosophen zur Historie ziemlich unbestimmt ausgedrückt ist, bezeichnet Fichte bestimmter so: „Der Philosoph bedient sich der Geschichte allerdings nur, insofern sie zu seinem Zwecke dient, und ignoriert alles andere, was dazu nicht dient“ [3]). Ein solches Verfahren wäre an einem Historiker zu tadeln: seine Aufgabe ist, sich alles Faktische vor Augen zu führen, sonst wäre seine Wissenschaft ganz und gar vernichtet. Anders ist es mit dem Philosophen: er hat den Zweck der Geschichte unabhängig von der Geschichte, a priori, zu bestimmen und erweisen. Ähnliche Definitionen mit fast denselben Ausdrücken finden sich bei Fichte überall, wo er über diesen Gegenstand spricht [4]).

---

[1]) S. W. VII, S. 136.
[2]) S. W. VII, S. 142.
[3]) S. W. S. 141.
[4]) Vergl. bes. S. W. VII, S. 5, 19, 96, 97, 134, 136, 141 und 142.

Zugegeben nun, das von Fichte angegebene Verhältnis zwischen Geschichtsphilosophie und Historie sei richtig: in welchem Verhältnis steht die Materie beider, ganz unabhängig voneinander und mit so grundverschiedener Methode arbeitenden Disziplinen zueinander objektiv? Fichte bleibt die Antwort darauf nicht schuldig. Er meint, die Geschichte habe zwei verschiedene Bestandteile, einen apriorischen und einen aposteriorischen, die miteinander innigst verbunden seien. Der apriorische Teil ist der Weltplan, den der Denker ohne alle historische Belehrung entdeckt, und auf Grund dessen er bestimmt, was für Epochen in der Geschichte einander gefolgt sind und aufeinander folgen müssen. Der aposteriorische Teil kommt zustande, indem die Entwicklung des Menschengeschlechts oder die eigentliche Geschichte in ihrer Form, nicht so eintritt, wie der Philosoph sie in seinem Überblicke schildert; sie geht ihren Weg langsam vorwärts, öfters gestört durch fremdartige Kräfte und Ereignisse. Aus dem Begriffe des Weltplanes, der vom Philosophen entworfen wird, gehen die besonderen Umstände keineswegs hervor. Was in jenem Weltplan nicht eingeschlossen ist, das kann nur aus der reinen Empirie der Geschichte, aus ihrer Form, als dem aposteriorischen Teil erklärt und verstanden werden.

Daraus folgt, daß es eine Geschichtsphilosophie geben kann und zwar nach Fichte in folgendem Sinne: „Der Philosoph, der als Philosoph sich mit der Geschichte befaßt, geht jenem a priori fortlaufenden Faden des Weltplanes nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte; und sein Gebrauch der Geschichte ist keineswegs, um durch sie etwas zu erweisen, da seine Sätze schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind: sondern dieser sein Gebrauch der Geschichte ist nur erläuternd und in der Geschichte darlegend im lebendigen Leben, was auch ohne die Geschichte sich versteht“ [1]).

Will man zusammenfassend die Aufgabe der Geschichtsphilosophie, wie Fichte sie versteht, charakterisieren, so

[1]) S. W. VII, S. 139—140.

ergibt sich folgendes. Die Geschichtsphilosophie hat die Aufgabe, die gesamte Zeit des geschichtlichen Verlaufs philosophisch zu verstehen. Dieses Verstehen aber kann nur dann richtig und sachgemäß sein, wenn es von einem Einheitsbegriff geleitet wird, von dem die „gesamte Zeit" d. h. der gesamte geschichtliche Verlauf durchdrungen ist und der das Prinzip angibt, daß jedes folgende Glied in dieser Zeit durch ein vorhergehendes bedingt ist. Dieser Einheitsbegriff kann auch Weltplan genannt werden, aus dem die Hauptepochen der Geschichte sich ableiten und der Ursprung, sowie der Zusammenhang jener Epochen, damit aber des gesamten Erdenlebens der Menschheit, sich deutlich erkennen lassen.

Fichte nennt seine Vorträge über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" ein „philosophisches Gemälde" seiner Zeit und fügt hinzu: „Philosophisch aber kann nur diejenige Ansicht genannt werden, welche ein vorliegendes Mannigfaltiges der Erfahrung auf die Einheit des einen gemeinschaftlichen Prinzips zurückführt, und wiederum aus dieser Einheit jedes Mannigfaltige erschöpfend erklärt und ableitet" [1]).

II. Anfang und Ziel der Geschichte.

Anfang der Geschichte bedeutet für Fichte keineswegs Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts, denn für ihn gibt es überhaupt keinen Ursprung, sondern nur das eine Sein, das notwendig und zeitlos da ist, während die Geschichte erst in der Zeit entstanden ist und folglich ihren Anfang haben muß.

Aber aus nichts wird nichts. Woher nun die Geschichte, die nicht so zeitlos gedacht wird, wie das menschlische Dasein? Im Laufe der Geschichte muß die Menschheit ihren Zweck erfüllen; folglich gibt es während des bloßen Seins keine Geschichte: sie entsteht erst in dem Augenblicke, wo die Menschheit nach ihrem Zweck zu

[1]) S. W. VII, S. 4.

streben beginnt. Der Ursprung dieses Zweckes aber, daher auch jeder Anlaß zu einer Geschichte, muß in irgend einer Gruppe der Menscheit vorhanden gewesen sein: sonst wäre keine Geschichte möglich gewesen. Diese Gruppe nun heißt bei Fichte Normalvolk. Nichts verhindert ihn aber zugleich anzunehmen, daß zu derselben Zeit, wo das Normalvolk „durch sein bloßes Dasein", man kann sagen ganz instinktiv ein zweckmäßiges Leben geführt hat, in einem anderen Teile der Erde „scheue und rohe erdgeborene Wilde" zerstreut gewesen sind, die nur für eine sinnliche Existenz gelebt haben.

Damit es zu einer Geschichte kommen konnte, mußten die verschiedenartigen Elemente der Menschheit irgendwie einander treffen. Erst dadurch konnte das Normalvolk wahrnehmen, daß der Mensch nicht notwendig so ist, wie seine Mitglieder es sind und daran denken, neben einem zweckmäßigen Sein ein zweckvolles Werden zu ermöglichen; das heißt aber, sich einen Zweck des menschlichen Daseins zu setzen und ihn zu erreichen zu suchen. Die „Erdgeborenen" aber, nach dem sie das Normalvolk kennen gelernt, mußten sich darüber wundern und widerstandslos seiner Führung folgen. So wird durch eine Mischung beider Elemente ein Anderswerden ermöglicht. Dieses Anderswerden setzt zweierlei voraus: einmal eine Gesellschaft, die sich durch ihr bloßes Dasein berufen fühlt, Einfluß und Wirksamkeit auf eine andere zu haben, mit anderen Worten, sie zu belehren und nötigenfalls auch zu zwingen; und zweitens eine Menschengruppe, die jenes Vorrecht der ersteren nicht bestreitet und sich mit gutem Willen ihr fügt. In dem Augenblicke, wo durch diese Ingredientien das Anderswerden beginnt, nimmt auch nach Fichte die Geschichte ihren Anfang[1]).

Man sieht, wie hier dasselbe Schema zugrunde liegt, wie in der „Wissenschaftslehre". Die Wissenschaft ist nach Fichte nichts anderes, als die „Verknüpfung gewisser Sätze

[1]) Vgl. S. W. VII, S. 131—134, 138, 172; IV, 470.

derart, daß diese miteinander so zusammenhängen, daß immer der eine die Gewißheit des anderen begründet“[1]). Jeder wissenschaftliche Satz, der nicht von selbst gewiß ist, weist auf einen anderen, und so geht man fort, bis man einen Grundsatz erreicht hat, der seine Gewißheit in sich selbst trägt. Wie in der „Wissenschaftslehre“ letzten Endes alles auf das Ich zurückgeführt wird, so führt Fichte die Geschichte zurück auf das Normalvolk.

Wenn die Geschichte ihren Anfang dort nimmt, wo die Menschheit anders zu werden beginnt, so muß ihr Ziel identisch sein mit dem Zwecke, den die Menschheit sich setzt und nach dem sie fortgesetzt strebt. Denn das Anderswerden wird solange fortdauern, als ein Zweck da ist, das heißt aber, die Geschichte wird darnach zielen, wonach die Menschheit strebt. Und so kann man anstatt von dem Ziel der Geschichte, von dem Zwecke der Menschheit sprechen.

Damit von einem Zwecke überhaupt gesprochen werden kann, muß angenommen werden, daß das menschliche Leben keinen blinden Gang hat. Es ist auch nicht überall und immer sich selbst gleich, als ob es vor Jahrhunderten so gewesen wäre und von heute ab so bleiben würde, wie es jetzt ist. Es geht nach einem festen Plane vorwärts, der nach dem Zwecke der Menschheit entworfen wird. Die kurze Formulierung des Planes, der bei Fichte keineswegs abgeleitet, sondern aus dem schon erwähnten Grunde a priori angezeigt wird, lautet: „Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“[2]).

Zwei apriorische Voraussetzungen also: „mit Freiheit“ und „nach der Vernunft“. Die Freiheit soll die der Menschheit oder der Gattung sein, darum muß sie im Gesamtbewußtsein der Menschheit erzeugt und von derselben in ihrem Leben verwirklicht werden. Soll sie aber von der

---

[1]) Fritz Medicus, J. G. Fichte, S. 69.

[2]) S. W. VII, S. 7.

Gattung mit einem Bewußtsein hervorgebracht worden sein, so muß ein Zustand vorausgesetzt werden, wo diese Freiheit noch nicht entdeckt war. Das ist in der Tat auch Fichtes Meinung, nach der in jenem vorfreiheitlichen Zustande der blinde Instinkt es war, der die Rolle der „sehenden Freiheit" spielte.

Es ist ganz ebenso mit der zweiten Voraussetzung: „nach der Vernunft". Die Verhältnisse der Gattung sind immer „nach der Vernunft" geordnet gewesen; sonst könnte jene gar nicht bestehen. Aber während zuerst der Vernunftinstinkt die Gattung geführt hat, ist sodann an dessen Stelle die eigentliche Vernunft getreten. Das Wesen der Vernunft oder richtiger ausgedrückt, des Lebens nach der Vernunft, ist dies: „daß die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere" [1]). Wer nichts anderes denkt und liebt als sich selbst und seine ganze Zeit nur auf sein persönliches Wohl verwendet, führt nach Fichte ein unvernünftiges, folglich auch zweckwidriges Leben. Wem ist die Menschheit, besonders die Bevölkerung der neueuropäischen Länder, ihre heutige menschenwürdige Gestalt schuldig? Die Geschichte gibt die Antwort darauf: denen die ihr persönliches Leben und dessen Genuß der Idee und durch diese der Gattung opferten.

Eine andere Formulierung desselben Grundgedankens ist diese: „Der letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als auch der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft, ist sittliche Veredelung des ganzen Menschen" [2]). Hier wirke aber am besten das lebendige Beispiel. Es sei daher die Pflicht jeder Person, besonders aber des Gelehrten, ein guter Mensch zu werden, um in der Gesellschaft mit Erfolg an sittlicher Veredlung arbeiten zu können. Im allgemeinen besteht zwischen beiden Formulierungen des Zweckes der Menschheit kein Unterschied; denn in dem Begriffe der Sittlich-

[1]) S. W. VII, S. 35.
[2]) S. W. VI, S. 332.

keit ist derjenige der Freiheit und Vernünftigkeit miteingeschlossen: sittlich sein heißt ja nichts anderes, als sein Leben mit freier Tätigkeit vernünftig gestalten. Eine Verengerung ist aber doch insofern da, als wir mit dem Begriffe „Sittlichkeit" immer nur eine Seite der menschlichen Tätigkeit zu verbinden gewohnt sind: während eben die Worte „alle ihre Verhältnisse" auf eine umfassendere Tragweite hindeuten.

Den soeben gekennzeichneten Charakter hat der Begriff der sittlichen Zweckbestimmung bei Fichte nicht dauernd beibehalten. Er erhält später, in der „Staatslehre" von 1813, eine eminent religiöse Färbung. Indem Fichte hier die Weissagung als „den eigentlichen Schlußstein und den Vollendungspunkt des Christentums" gelten läßt, weil er aus der Verstandeserkenntnis den Inhalt jener Weissagung erhält und „die Notwendigkeit desselben a priori" einsieht, — erklärt er: „Das Christentum ist nicht bloße Lehre, es soll eben dadurch werden Prinzip einer Verfassung; es muß dazu kommen noch auf dieser Welt, daß Gott allein und allgemein herrsche, als sittliches Wesen, durch freien Willen und Einsicht; daß schlechthin alle Menschen wahrhafte Christen, und Bürger des Himmelreichs werden, und daß alle andere Herrschaft über die Menschen rein und lauter verschwinde"[1]). Fichte will uns davon überzeugen, daß dasselbe auch früher seine Meinung gewesen sei: „Daß Gott die Welt regiere, in dem diese nur ist seine Erscheinung anerkennt die Philosophie auch; sie darum und jene stimmen durchaus überein"[2]). In der Tat aber ist es nicht dasselbe, ob die Menschheit ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte, oder ob sie von Gott als von dem sittlichen Wesen nicht nur geführt und geleitet werde, sondern auch ihr Schicksal von ihm vorher bestimmen lasse. Außerdem ist jedes Verhältnis zu Gott an den Glauben des jeweiligen Irdrisdumus gebunden, Fichte aber erklärt in derselben Schrift einige Seiten vorher: „Der Fortgang der Weltgeschichte bestehe darin, daß durch den Verstand der

[1]) S. W. IV, S. 579—580.
[2]) S. W. IV, S. 580.

Glaube aufgehoben werde“[1]). Soll das aber der Fall sein, so muß der Mensch auf eigenen Füßen stehen.

Die frühere Auffassung des Problems, wie sie besonders in der „Bestimmung des Gelehrten“ (1794) und den „Reden an die deutsche Nation (1808) vertreten und die auch später nie ganz aufgegeben ist, erscheint also als allgemeinere, die späteren Fassungen umfassende: Die Auffassung also, nach der das Menschengeschlecht als ein ewig fortschreitendes Element erscheint und alle seine Bewegungen nur auf diesen Fortschritt bezogen werden.

Soll Inhalt und Wesen dieser Zwecksetzung der menschlichen Gattung kurz und schlagend ausgedrückt werden, so bietet sich dazu der Begriff der Vervollkommnung. Die Vervollkommnung, sagt Fichte, ist das einzige Vorrecht, das die Menschheit von anderen Tierarten unterscheidet. Und ist die Aufgabe des Menschen als solchen Vervollkommnung, so muß der Endzweck ein niemals völlig erreichbarer sein; wir würden sonst einen Zustand als künftig voraussetzen, in dem der Mensch aufhören würde, Mensch zu sein. „Er (der Mensch) kann und soll diesem Ziele immer näher kommen: und daher ist die Annäherung ins Unendliche zu diesem Ziele seine wahre Bestimmung als Mensch, d. i. als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen[2]).“

Es ist bemerkenswert, daß Fichte wenige Zeilen später wieder eine Ausdrucksweise annimmt, die den umfassenden Sinn des Begriffs der Vervollkommnung verengert. „Der Mensch,“ sagt Fichte, „ist da, um selbst immer sittlich besser zu werden, und alles rund um sich herum sinnlich, und wenn er in der Gesellschaft betrachtet wird, auch sittlich besser, und dadurch sich selbst immer glückseliger zu machen“[3]). Damit sind gewisse Gebiete der Vervollkommnung ausgeschlossen: der Fortschritt der Wissenschaft, der Technik usw., während der Begriff schlechthin der Vervollkommnung des Menschen ins Unendliche alle möglichen

[1]) S. W. IV, S. 571.
[2]) S. W. VI, S. 300.
[3]) S. W. VI, S. 300.

Gebiete umfaßt, die vom Menschen je behandelt werden können.

Nun bleibt noch zu bemerken, daß der Mensch nicht isoliert ist. Jedes Individuum aber hat nach Fichte sein besonderes Ideal von Menschen, das einen graduellen Unterschied von dem der andern Menschen aufweist. Dieses Ideal ist der Maßstab, wonach jeder den andern beurteilt und das er jedem andern als höchste hinzustellen sucht. Mit dieser wechselseitigen Einwirkung entsteht in der Gesellschaft die Vervollkommnung der Gattung, die das einzige Ziel der Geschichte ist[1]).

Damit diese Frage als ganz erledigt angesehen werden kann, muß das Verhältnis des Menschen zu dieser Zwecksetzung und zur Erreichung dieses Zweckes klar ausgesprochen werden. Das ist insofern notwendig, als bei Fichte solche Ausdrücke, wie Vorsehung, göttliche Leitung usw. öfters anzutreffen sind.

Fichtes Meinung in dieser Frage ist nirgends ganz rein und gesondert ausgesprochen. Er spricht einmal vom göttlichen Weltplan und hinterher läßt sich seinen Darlegungen entnehmen, daß dieser göttliche Weltplan von Menschen gedacht werde. Das ist offenbar dadurch zu erklären, daß fast alle seine Werke, die diese und ähnliche Fragen behandeln, ursprünglich als Reden gehalten worden sind, und die daher viele bildliche Ausdrücke enthalten, die einen religiösen Eindruck machen. Schließlich ist es aber nicht schwierig, den eigentlichen Sinn auch durch die Worte Fichtes sich klar zu machen. So äußert er sich einmal wie folgt: „Selbst, wenn man so sagen darf, die Vorsehung und der göttliche Weltplan bei Erschaffung eines Menschengeschlechts, der ja nur da ist, um von Menschen gedacht und durch Menschen in die Wirklichkeit eingeführt zu werden, beschwört euch, seine Ehre und sein Dasein zu retten[2])." Daß gerade die Ausdrucksweise „gedacht" gebraucht worden ist und

[1]) Vergl S. W. VII, S. 17, 34, 45—47, 64, 394; VI, S. 104, 300—307; IV, S. 411.

[2]) S. W. VII, S. 498.

nicht etwa entdeckt oder etwas ähnliches, läßt keinen Zweifel darüber, daß der Zweck der Menschheit nur von Menschen gesetzt wird.

Aber auch die Erreichung dessen ist eine Folge der rein menschlichen Tätigkeit. Es ist ja wahr, daß die Menschen, um diesem Zwecke immer und immer näher zu kommen, einer Geschicklichkeit bedürfen; einer Geschicklichkeit, zu deren Aneignung und Verbesserung die Kultur so sehr beiträgt, und die in zwiefacher Weise zum Ausdruck kommt: eine zu geben und eine zu nehmen; anders ausgedrückt: eine Geschicklichkeit, andere Leute zu beeinflussen und von ihnen beeinflußt zu werden. Aber diese Geschicklichkeit ist ja eben im Begriffe des Menschen mit eingeschlossen und erst dadurch wird ein Fortschritt im menschlichen Leben möglich, der sich nur auf Menschen stützt. „Wohl mögen Regen und Tau, und unfruchtbare oder fruchtbare Jahre gemacht werden durch eine uns unbekannte und nicht unter unsrer Gewalt stehende Macht; aber die ganze eigentümliche Zeit der Menschen, die menschlichen Verhältnisse, machen nur die Menschen sich selber und schlechthin keine außer ihnen befindliche Macht[1])."

Um zusammenzufassen: Vervollkommnung ist der Zweck der menschlichen Gattung. Dieser Zweck wird von Menschen gesetzt, aber wird niemals erreicht. Die Menschen sollen danach streben, dem von ihnen gesetzten Zwecke immer näher zu kommen, und dies ohne Unterstützung irgend einer äußeren Macht[2]).

III. Die Faktoren des geschichtlichen Verlaufs.

Wie bei jedem Geschichtsphilosophen, so findet man auch bei Fichte zahlreiche Faktoren, die den geschichtlichen Verlauf beeinflussen und ihn vorwärts treiben. Freilich erwähnt er sie gelegentlich und vereinzelt, allein, wenn man sie zusammenstellt und in zusammengehörigen Gruppen ordnet,

[1]) S. W. VII, S. 487.

[2]) Vergl. S. W. VII, S. 17, 34, 45—47, 64, 394, 498; VI, S. 5—6, 104, 300, 307, 310—311; IV, S. 411 571, 579,—580.

so findet sich, daß alle auch sonst unterschiedenen Hauptarten berücksichtigt sind — freilich mit einer dem Geiste des Gesamtsystems entsprechenden verschiedenartigen Betonung ihrer Wichtigkeit. Es ist kein Wunder, daß bei einem idealistischen Philosophen, wie es Fichte ist, die größte Rolle die psychischen Faktoren (Idee, Wille, Vaterlandsliebe) spielen; ihnen folgen die kulturellen oder, besser ausgedrückt, die historisch gewordenen Faktoren (Wissenschaft, Religion, Kunst, Staat usw.), die meist als realisierte Formen der ersteren aufgefaßt werden; und die physischen Faktoren endlich werden kaum erwähnt. Wir werden in der folgenden Darstellung der angegebenen Rangordnung folgen.

A. Die psychischen Faktoren.

1. Idee.

Ohne Bedenken kann man behaupten, daß unter den geschichtlichen Faktoren bei Fichte die Idee die ausschlaggebende Rolle spielt. Sie formt und belebt alle anderen, die fast nur zur Realisierung der Ideen da sind. Sie ist immer da und in jedem Menschen der ewigen Zeit erfaßt sie sich als Ganzes. Sie stellt die Art und Weise dar, wie das Leben der Gattung in das Bewußtsein des einzelnen eintreten und dort eine treibende Kraft werden kann. Das heißt aber nichts anderes, als die Idee ist es, die das Einsetzen des persönlichen Lebens für das der Gattung, wodurch allein die Menschheit ihrem Endzwecke näher kommen kann, möglich macht. Es ist hier ganz einerlei, ob sie in dieser Epoche instinktiv, in jener mit einer Autorität verbunden, in der dritten ganz frei zum Vorschein kommt. Die Hauptsache ist und bleibt, daß sie zu aller und jeder Zeit der wichtigste und schlechthin unentbehrlichste Faktor ist.

„Die Idee ist ein selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke.“[1]) Sie ist selbständig, weil das Denken wahrhaft auf sich selbst

[1]) S. W. VII, S. 55.

beruht und in sich selbst besteht: Eigenschaften, die dem toten und starren Sein nur irrtümlich beigelegt werden. Es ist hier aber nicht dasjenige Denken gemeint, das vom Individuum vollzogen wird; sonst wäre es ja nicht selbständig; hier ist vielmehr das allgemeine Denken, das der Gattung oder wie Fichte sich ausdrückt, „das Eine und ewige Denken" gemeint, in dem alle Individuen etwas Gedachtes sind. Es besteht hier dasselbe Verhältnis, das in der „Wissenschaftslehre" anläßlich des Ich zum Vorschein kommt. Wie dort unter Ich nicht das einzelne, sondern das der Gattung zu verstehen ist, so ist auch das selbständige Denken, das, man kann sagen, einen Bestandteil der Idee ausmacht, ein generelles. — Eine andere Eigenschaft der Idee ist die, daß sie ein lebendiger Gedanke ist. Das folgt schon aus der Selbständigkeit; denn nur das Selbständige kann seinem Wesen nach lebendig sein. — Endlich aber ist die Idee ein die Materie belebender Gedanke. Das ist selbstverständlich, wenn man sich erinnert, daß für Fichte jedes Dasein der Materie nur ein Widerschein der Idee ist, wenn auch manchmal diese Idee verdeckt ist. Wie in der „Wissenschaftslehre" vom Ich die ganze äußere Welt abgeleitet wird, so wird auch hier Dasein nur als Dasein der Idee anerkannt.

Die so charakterisierte Idee allein ermöglicht jeden Fortschritt. Sie setzt das Große und Gute, das erstrebt werden soll, und verlangt von den Menschen Aufopferung, wodurch allein das Erstrebte verwirklicht werden kann. Dieselbe Idee ist es, die die „Religiösen" wie die Heroen, die Wissenschaftler wie die Künstler für ihre Taten begeistert und sie alle bei ihrem Handeln vorwärts treibt. Ohne sie müßte es immer unerklärlich bleiben, daß in so zahlreichen Fällen die Einzelnen ihr bequemes Leben aufgeben, Familie, Freunde und Verwandte verlassen und selbst ihr Leben für etwas dahingeben, das dem Kreise ihrer persönlichen Lebensinteressen ganz entrückt ist. Die Entstehung und die Ausbreitung des Christentums ist ja das beste Beispiel dafür: der Stifter und seine Jünger waren lediglich von der seligmachenden Wahrheit begeistert, die

ihnen innerlich als eine Idee aufgegangen war und ihr ganzes Leben in Anspruch nahm.

Die Idee wird von Fichte auch „eine ewige Urtätigkeit innerhalb unseres Bewußtseins“ genannt, die in verschiedenen Gestalten zum Vorschein kommt. Mit dieser Identifizierung wird aber zugleich gesagt, daß die Idee jeder Handlung im allgemeinen und jedem Fortschritt insbesondere vorangehen muß; denn sie ist die Urtätigkeit, wonach sich jede Tätigkeit richten muß“[1]).

2. Wille.

Die Idee oder, deutlicher ausgedrückt, der selbständige, lebendige und die Materie belebende Gedanke ist geschichtlich nichts, ohne die Fähigkeit diesen Gedanken durchzusetzen. Das geschieht durch die Entschlossenheit, durch den Willen. Gewiß ist es, bei jedem Entschluß eine eingehende Kenntnis der Umstände und Aufgaben vorauszusetzen; aber jede Idee oder jeder Gedanke bleibt tot, solange nicht ein fester Entschluß hinzukommt. Fehlt dieser durchsetzende Wille andauernd, so geht die Idee allmählich verloren, gleichviel ob sie eine Person, eine Gruppe, eine Gesellschaft oder auch die ganze Menschheit betrifft.

Die geschichtsphilosophischen Schriften Fichtes sind bekanntlich fast alle ursprünglich als Reden oder Vorlesungen gehalten worden, und zwar in einer außerordentlich erregten Kriegszeit. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn seine Ausführungen, die den Willen als geschichtlichen Faktor behandeln, meistens auf den Entschluß zu heroischen, zu kriegerischen Taten abzielen. Nichtsdestoweniger dürfen sie allgemeine Geltung beanspruchen, weil bei jeder Realisierung einer Idee, bei der ein fester Entschluß gefordert wird, ein Kampf bestanden werden muß.

Jeder Kämpfende, der für eine Idee eintritt, muß von ihr begeistert sein, und einen unerschütterlichen Willen besitzen. Nur dann, wenn die Mitkämpfer mit einer eisernen Kraft etwas Bestimmtes wollen und während des Durch-

[1]) Vgl. S. W. VII, S. 45—49, 53—57, 61—63, 66—67.

setzens an nichts anderes als eben an das Gewollte denken, — ist auf einen Sieg zu rechnen. Der Wahlspruch soll nicht, wie gewöhnlich: „Siegen oder sterben, sondern eben Siegen schlechthin“ heißen, weil das Sterben auch ohne solchen Vorsatz kommen wird; „und der, welcher zu handeln hat, es nie wollen muß“ [1]).

Der Träumer, der über die geheimen Pläne der Gottheit brütet und untätig ihrer Verwirklichung gewärtig ist und der Entschlossene, der nach seinem Willen, der ein Produkt klarer Einsicht ist, handelt, selbst auf die Gefahr hin, den Tod zu finden: das sind die beiden Typen, die Fichte einander gegenüberstellt. Dort ein „Glaube an Wunder im gewöhnlichen Sinne, d. i. an ursprüngliches Eingreifen des Geistigen in die Sinnenwelt“, hier ein selbstbewußtes, unmittelbares Eingreifen seitens des Menschen. Wunder in der Sinnenwelt leugnet Fichte entschieden, einen wirkenden Gott in der Geisterwelt anerkennend. Daraus aber folgt: „Mit der Sinnenwelt hat der wahre Gott unmittelbar gar nichts zu tun; seine Sphäre ist der Wille des Menschen und durch diesen erst wirkt er mittelbar auf jene“ [2]). Also um eine Idee zu realisieren kommt es unmittelbar auf den Willen des Menschen an [3]).

3. Vaterlandsliebe.

Der Inbegriff der Liebe besagt nach Fichte, daß sie in dem Unvergänglichen erwacht und verweilt. Der Mensch kann nicht etwas lieben, woran nach seiner Meinung keine Ewigkeit haftet. Er kann sogar sich selbst nicht lieben, wenn er sich nicht als Ewiges erfaßt. Daraus folgt, daß nur derjenige überhaupt der Liebe fähig ist, der sich als ewig betrachtet. Wer aber keine Liebe hat, der kann auch das Vaterland nicht lieben. Für Fichte ist Vaterland nicht dieser oder jener Erdteil mit seinen Flüssen, Bergen und Tälern, sondern da „wo Licht ist und Recht“.

---

[1]) S. W. VII, S. 507.
[2]) S. W. IV, S. 554.
[3]) Vergl. S. W. VII, 482—88, 496, 506—507; IV, 418, 427—28.

Mit einem andern Ausdrucke heißt die Vaterlandsliebe bei Fichte „Liebe des Einzelnen zu seiner Nation“. Zu einer solchen Liebe sei nur derjenige Mensch fähig, der ursprünglich geblieben, das heißt nicht in einer willkürlichen Satzung erstorben sei. Er liebt sein Vaterland oder seine Nation, weil er den festen Glauben hat, daß seine dauerhafte Existenz an die Fortdauer des Volkes, aus dem er sich selbst entwickelt hat, eng gebunden ist. Das ist die ewige Eigentümlichkeit der Dinge, der die Ewigkeit des Menschen anvertraut ist. Die Fortdauer dieser Eigentümlichkeit muß der Mensch wollen, weil nur dadurch sein kurzes Erdenleben zu einem fortdauernden Leben hinieden ausgedehnt werden kann. Seine Fähigkeit, sich selbst als Ewiges zu erfassen, ist das Band, das zunächst seine Nation und durch diese die ganze Menschheit mit ihm innigst verknüpft[1]). Seine Liebe zu seinem Volke ist zunächst „vertrauend“, „achtend“, über seine Abstammung sich freuend; man kann sagen eine passive oder empfangende Liebe. Sie bleibt aber nicht in diesem Stadium. Später wird sie allmählich aktiv, wirkend und sich aufopfernd, wenn es für die Fortdauer der Nation nötig wird.

Es ist von jeher so gewesen, jede Aufopferung fürs Vaterland ist von dem Glauben geleitet worden, daß nur

---

[1]) Man hat hinsichtlich dieser Frage zwei Perioden bei Fichte unterscheiden wollen — eine des Kosmopolitismus und eine des Nationalismus. So meint Ed. Zeller (Vorträge und Abhandlungen, S. 167 f.), Fichte habe in den Vorlesungen über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ dem Kosmopolitismus gehuldigt, indem er das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers dort gesehen habe (vergl. Fichte, S. W., VII, S. 212), wo die Kultur auf ihrer Höhe stehe, wo Licht und Recht sei, — während er später in den „Reden an die deutsche Nation“ den schroffen Patriotismus predige. Diese Wendung will Zeller durch den „Drang der Not und die Schule der Erfahrung“, die den Philosophen über die Beschränktheit hinausgeführt haben sollen, erklärt wissen. W. Windelband dagegen sieht hier keine Wandlung, und mit Recht; denn Fichte tritt später als Patriot hervor, weil er von dem festen Glauben durchdrungen sei, die deutsche Nation sei berufen, die Kultur oder Licht und Recht zum Gemeingut der Menschen zu machen: „er erwirkt sich das Recht, sein Volk zu lieben, indem er in ihm die Menschheit umarmt“. (Windelband, Fichtes Idee des deutschen Staates, S. 11.)

seine Fortdauer ein ewiges Leben für die einzelnen Personen möglich macht. Es ist allerdings nicht immer der Fall, daß eine Aufopferung nötig wird. Sie wird verlangt, wenn der gleichmäßige Fortgang des nationalen Lebens in Gefahr gerät. In solchen Fällen kommt die „verzehrende Flamme der Vaterlandsliebe" zum Vorschein. Eine wahre und „allmächtige" Vaterlandsliebe aber kann nur durch die Erziehung eingepflanzt werden. Wie aber diese Erziehung gestaltet sein muß, davon wird besonders die Rede sein[1]).

B. Die kulturellen Faktoren.

1. Erziehung.

Die Erziehung ist die Kunst der Bildung zum Menschen. Wenn hier gleich daran erinnert wird, daß der Mensch es ist, der seine Geschichte macht, so wird klar, was für ein wichtiger Faktor im geschichtlichen Verlaufe die Erziehung ist. Wenn sie einerseits von der kulturellen Höhe der Zeit abhängig ist, ist andererseits jeder gegenwärtige und zukünftige Fortschritt der Menschheit nur durch die Erziehung möglich. Selbst Fichtes psychische Faktoren der Idee, des Willens und der Liebe (Vaterlandsliebe) empfangen ihren Inhalt und ihre Richtung von der Erziehung.

Die Erziehung ist so alt wie die Geschichte. Sie nimmt ihren Anfang dort, wo eine Gesellschaft eine andere belehrt, ohne selbst überhaupt einer Belehrung bedurft zu haben, weil sie von Natur aus das ist, was die anderen durch Erziehung mit Freiheit werden sollen: es ist dieselbe Lehre, die wir Fichte schon oben bei der Erklärung des Anfanges der Geschichte haben vortragen hören. Man kann somit sagen, daß die Erziehung ihren Anfang in dem Augenblicke genommen hat, in dem die Geschichte der Menschheit beginnt. Aber sie ist nicht immer dieselbe geblieben, sondern in verschiedenen Zeiten hat sie ihre Aufgabe verschieden aufgefaßt. Und es ist kein Wunder, daß Fichte, mit der alten Erziehung unzufrieden, eine neue vorschlägt.

---

[1]) Vergl. S. W. SII, S. 212, 377—78, 382—83 f., 386—87, 395—96.

Fichtes Meinung nach ist die alte Erziehung keineswegs die Kunst der Bildung zum Menschen gewesen, weil sie ihre Zöglinge höchstens nur ermahnt hat, dieses und jenes zu unterlassen. Das ist aber zu wenig, weil damit ein freier Wille bei den Zöglingen anerkannt wird, der als nichts anderes als ein Schwanken zwischen dem Guten und Bösen aufzufassen ist. Im Gegensatze dazu muß die neue Erziehung ihre Aufgabe darin sehen, die heranwachsende Generation so zu erziehen, daß sie seinen festen, nicht schwankenden Willen besitze, daß sie für alle Ewigkeit notwendig eben so wolle. Aber der Mensch kann nur das wollen, was er liebt. Alle seine Lebensregungen und Bewegungen werden von der Liebe getrieben. Und so muß die neue Erziehung darauf hinarbeiten, daß die neue Generation an Stelle der alten Selbstliebe eine solche besitze, die das Gute schlechthin als solches liebe, auch abgesehen vom Gesichtspunkte der Nützlichkeit. Diese Liebe soll aber nicht an die Sinnenwelt, sondern an die wirkliche, durch das Denken erfaßte Welt gebunden werden. Damit ist schon gesagt, daß die neue Erziehung dazu beitragen soll, das Bild eines neuen Zustandes hervorzubringen, das dem Geiste vorschwebt, von ihm geliebt, gewollt und erstrebt wird, bevor es verwirklicht wird. Das heißt aber nichts anderes, als ein Vermögen ausbilden, das sich Vorbilder jener Art frei zu entwerfen und zu ihrer Realisierung Mittel zu finden vermag. — Man sieht, wie so die psychischen Faktoren ihren Inhalt von der Erziehung erhalten.

In einem andern Zusammenhang erwähnt Fichte nur den Verstand und den Willen als die Faktoren, die von der Erziehung ausgebildet werden sollen. Das erklärt sich aber dadurch, daß nach Fichte bei jedem Wollen die Liebe vorauszusetzen ist. Es heißt dort: „Diese Erziehung erscheint nun nicht mehr bloß als die Kunst, den Zögling zu seiner Sittlichkeit zu bilden, sondern sie leuchtet vielmehr ein als die Kunst, den ganzen Menschen durchaus und vollständig zum Menschen zu bilden. Hierzu gehören zwei Hauptstücke; zuerst in Absicht der Form, daß der wirkliche lebendige

Mensch, bis in die Wurzel seines Lebens hinein, keineswegs aber der bloße Schatten und Schemen eines Menschen gebildet werde; sodann in Absicht des Inhalts, daß alle notwendigen Bestandteile des Menschen ohne Ausnahme und gleichmäßig ausgebildet werden. Diese Bestandteile sind Verstand und Willen: und die Erziehung hat zu beabsichtigen die Klarheit des ersten und die Reinheit des zweiten[1]).“

Nach der Bedeutung, die so die Erziehung bei Fichte erhält, ist es erklärlich, daß er an zahlreichen Stellen ihre allgemeine Anwendung, ohne Standesunterschied, verlangt. Denn die Erziehung bei Fichte ist da um der Gesellschaft willen und geht von der Gesellschaft aus[2]).

2. Sprache.

Um die Bedeutung der Sprache für die Menschheit und dadurch für den geschichtlichen Verlauf zu erläutern, charakterisiert Fichte ihr Wesen. Die Sprache ist ihm ein Werkzeug, das nicht auf willkürlichen Beschluß, durch gegenseitige Verabredung getroffen worden ist, sondern sich nach Grundsätzen, die in der menschlichen Natur selbst begründet sind, bildet. Sie ist deshalb für diejenigen, welche sie ihre eigene nennen, eine einzige und durchaus notwendige[3]). Sie ist, natürlich besonders als lebendige Sprache, worauf Fichte großen Wert legt, niemals fertig und vollendet; sie wird, den verschiedensten Antrieben und Anstößen folgend, immer und immer weitergebildet; aber auch diese Weiterbildung findet nach demselben Grundgesetze statt. So trägt die Gestalt der Sprache einer kleineren oder größeren Gemeinschaft jederzeit den eigenen Stempel, und mit innerer Notwendigkeit vollzieht sich ihre Weiterbildung.

Außer der großen Bedeutung, die die Sprache als gegenseitiges Verständigungsmittel für die menschliche Entwicklung hat, wird sie bei Fichte als das erste unterscheidende

---

[1]) S. W. VII, S. 301.

[2]) Vgl. S. W. VII., S. 91, 94, 148, 276, 280—85, 292—94, 296—98, 395—96, 400, 407, 582, IV. S. 470.

[3]) S. W. VII., S. 315.

Merkmal der Völker angesehen und zwar als das erste, wenn man die zeitliche Folge vor Augen hat. Aus dieser frühesten Verschiedenheit will Fichte die später erfolgten, z. B. die Verfassungsweisen der Staaten, erklärt wissen. Für ihn kommt es bei der Sprache nicht darauf an, was für eine Beschaffenheit sie hat, sondern nur darauf, ob eine Gemeinschaft ihre eigene „aus der Naturkraft lebendige[1]) Sprache behält oder eine fremde und tote annimmt. Naturgemäß wird der ersteren bei ihrem Einfluß auf Anschauung, Handeln und Empfinden eine ungleich größere Bedeutung beigemessen, als der letzteren. Im ersteren Falle werden Fichtes Meinung nach Geistesbildung und Leben verschmelzen, während im andern Falle jedes von beiden sich getrennt entwickelt. Folglich hat bei jeder Entwicklung einer Gemeinschaft der Umstand mitzusprechen, ob die Gemeinschaft diese oder jene Art von Sprache gebraucht.

Soll eine Sprache fortdauern und ihren Einfluß geltend machen, so ist nach Fichte erforderlich, daß das Volk, das sie redet, seine politische Selbständigkeit bewahrt. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Sprache, die jeder Art der schriftstellerischen Tätigkeit Ausdruck gibt, ihre Aufgabe erfüllen. Der Zweck dieser Tätigkeit aber ist nicht etwa die Pflege der Wissenschaften an sich und ihre Tradition von Geschlecht zu Geschlecht um ihrer selbstwillen fortzupflanzen; die Wissenschaften werden vielmehr erhalten, „um zu rechter Zeit das allgemeine Leben und die ganze menschliche Ordnung der Dinge zu gestalten“[2]). Danach dient jede wissenschaftliche Betrachtung mittelbar und schließlich dem Staate. Und wer diesem Zwecke dienen will, muß in derjenigen Sprache schreiben, welche von dem regierenden Volke gesprochen wird. Damit werden politische Selbständigkeit und besondere Sprache als ein und dasselbe proklamiert. Ja Fichte meint sogar, daß „wie ein Volk aufgehört hat, sich selbst zu regieren, es eben auch schuldig sei, seine Sprache aufzugeben und mit den Überwindern

[1]) S. W. VII, S. 325.
[2]) S. W. VII, S. 453.

zusammenzufließen, damit Einheit, innerer Friede und die gänzliche Vergessenheit der Verhältnisse, die nicht mehr sind, entstehe[1]).

Wie überall, wo Fichte geschichtsphilosophische Fragen erörtert, so hat er auch hier die damaligen deutschen Verhältnisse vor Augen. Dieser Umstand aber bringt in ihm eine Zweiheit zum Vorschein, den Philosophen und den Patrioten Fichte, die nicht Hand in Hand vorwärts schreiten. Das ist deutlich ersichtlich, wenn ihm dort, wo er von der lebendigen und toten Sprache redet, nur die deutsche Sprache ursprünglich und fortbildungsfähig erscheint, weil er als Patriot von der Überzeugung durchdrungen ist, daß das deutsche Volk sich existenzfähig zeigen müsse und werde. Ebenso dort, wo von Sprache und politischer Selbstständigkeit die Rede ist. Der Patriot hegt das glühende Verlangen, daß die deutsche Nation ihre politische Selbständigkeit wieder erringe und für immer fest bewahre; deshalb erscheint Sprache und dadurch eigene Kultur von der politischen Selbständigkeit abhängig. Im allgemeinen aber ist der Sinn seiner hierauf bezüglichen Erörterungen der, daß die Sprache ein wichtiger Faktor des geschichtlichen Verlaufes sei, daß sie ihre Aufgabe völlig nur erfüllen könne, wenn sie lebendig und fortbildungsfähig sei, und daß sie und mit ihr die Reihe der geistig-kulturellen Fragen einer Gemeinschaft frei und ohne jeden Zwang gelassen werden sollen[2]).

3. Wissenschaft.

Die Wissenschaft ist für Fichte eine Form der Idee; bei der hervorragenden Rolle, die die Idee in der Geschichtsauffassung Fichtes spielt, ist damit schon gesagt, einen wie bedeutsamen geschichtlichen Faktor die Wissenschaft bei Fichte darstellen muß. Die Wissenschaft ist ihm ein Ausströmen der Urtätigkeit, das das gesamte Universum aus Gedanken erbaut: Fichte versteht also unter Wissenschaft vornehmlich Philosophie. Die Philosophie hat nach ihm

[1]) S. W. VII, S. 453.

[2]) Vgl. S. W. VII, S. 313—15, 325—27, 329, 332, 334, 339, 452—54.

„immer den entscheidensten Einfluß auf die Gestalt der gesamten Wissenschaften gehabt“ [1]).

Welche Bedeutung die Wissenschaft für den menschlichen Fortschritt hat, geht im allgemeinen schon aus dem vorangehenden Paragraphen, in dem von der Rolle der Sprache in der Wissenschaft die Rede war, hervor: sie soll ihre Aufgabe in der Gestaltung des allgemeinen Lebens und der ganzen menschlichen Ordnung suchen. Diese Gestaltung allgemein vollzieht sich, indem der Mensch gleichzeitig erkennt und handelt. In der Tat, wie könnte eine bestimmte Handlung, sagen wir eine gute, ausgeführt werden, ohne wenigstens in allgemeinen Zügen vorausgewußt würde, worum es sich handelt, und andererseits, wie könnte etwas gewußt werden, ohne daß dies Wissen aus dem Handeln geschöpft worden wäre? Wissen und Handeln sind die untrennbaren Bestandteile des vernünftigen Lebens. Und wenn jedes Handeln einerseits ein Wissen voraussetzt, andererseits aber eine Änderung, eben dadurch aber eine neue Gestaltung der menschlichen Ordnung zur Folge hat, so ist es begreiflich, daß in der allgemeinen Gestaltung jener Ordnung der Wissenschaft eine außerordentlich wichtige Rolle zufallen muß.

„Ich weiß sehr gut, und bin durchdrungen von der Überzeugung, daß dem Reiche des alten Erbfeindes der Menschheit, dem Bösen überhaupt, welcher Feind in verschiedenen Zeitaltern in den verschiedensten Gestaltungen erscheint, durch nichts so sicherer und größerer Abbruch geschieht als durch die Ausbildung der Wissenschaft im Menschengeschlechte“ [2]). Fichte betont hier ausdrücklich, daß er unter Wissenschaft nicht etwa ein historisches Wissen, „sondern die Verwandlung des Wissens, der Vernunft, der Weisheit in das Leben selbst“ versteht. Nur dann, wenn dies der Fall ist, wird der Mensch sich von der Naturgewalt befreien und sich die Natur unterwerfen können; ein Umstand, der gewiß bei der Gestaltung der

[1]) S. W. VII, S. 214.
[2]) S. W. IV, S. 604.

menschlichen Ordnung oder, anders ausgedrückt, für den Verlauf der Menschengeschichte von eminenter Wichtigkeit ist. Die Wissenschaft wird damit als der sicherste Faktor angesehen, der da fähig ist, die kommenden Zeiten zu gestalten und zu bilden[1]).

4. Kunst.

Eine andere Form der Fichteschen Idee ist die Kunst. Sie ist „Ausströmen der Urtätigkeit in Materie", gleichviel, ob eine Idee ihren Ausdruck im Marmor, auf der Fläche, in Tönen oder Worten finde. Neben Wissenschaft und Religion gehört die Kunst für Fichte zu den Materialien, die zum Aufbau des Vernunftlebens notwendig sind. Hierin eben hat man die Bedeutung der Kunst für den geschichtlichen Verlauf zu erblicken, weil ja der ganze Zweck des Menschenlebens in der Einrichtung seiner Verhältnisse nach der Vernunft besteht.

Was die Kunst von der Wissenschaft unterscheidet ist der Umstand, daß sie sich früher entwickelt und am weitesten verbreitet hat, das letztere liegt in der Eigentümlichkeit der Kunst, auch dem Nichtkünstler einigermaßen zugänglich zu sein und ihm einen Vorgeschmack des Genießens zu verschaffen. Ihr Einfluß ist also ein ausgedehnterer als der der Wissenschaft.

Durch die Kunst erhalten die Lebenselemente, die die Menschheit umgeben, das äußere Gepräge eben dieser Menschheit. Dieses Gepräge ist es, das als eine wirksame Kraft den äußeren Sinn der künftigen Generation erzieht und dadurch der Gestaltung des Inneren mächtig vorarbeitet. Somit bekommt die Kunst bei Fichte eine erzieherische Färbung[2]).

5. Sitte.

Wenn man Fichte das Wesen der Sitte erläutern hört, dann wird einem recht deutlich, welches gewichtige Wort sie in der Sache des Fortschritts der Menschheit mitzu-

[1]) Vergl. S. W. VII, S. 52, 60, 214, 329—31, 453; IV, 604, 605.
[2]) Vergl. S. W. VII, S. 58—61.

sprechen hat. Sie ist ihm ein Komplex von Prinzipien, die die Wechselwirkung der Menschen untereinander bestimmen; und zwar von Prinzipien, die im Laufe der Zeit und durch die Kultur eine Art Natur für die Menschheit geworden sind und eben darum von dem Augenblicke an, wo sie als solche zur Geltung kommen, nichts mehr mit dem deutlichen Bewußtsein zu tun haben. „Was der Mensch erst bedenken und frei beschließen muß, ist ihm nicht Sitte, und inwiefern einem Zeitalter eine Sitte zugeschrieben wird, wird es betrachtet als bewußtloses Werkzeug des Zeitgeistes“ [1]).

Gewiß gibt es eine positive, vorwärtstreibende und eine negative, den Fortschritt hindernde Sitte. Und es kann z. B. vom Staate durch Gesetzgebung so geordnet werden, daß die erstere Art, deren Wesen Fichte darin sieht, daß jedes Individuum in anderen als seinesgleichen die menschliche Gattung anerkenne und ehre, weiter blühe und die zweite abgeschafft werde. Davon ist aber hier nicht die Rede. Die Hauptsache ist, daß die Sitte als Natur gewordenes Prinzip angesehen wird und als solches für den Lauf der Geschichte Bedeutung gewinnt [2]).

6. Religion.

Die umfassendste und jedem zugängliche Form der Idee ist für Fichte die Religion. Wem sie unmittelbar und unerschütterlich gewiß ist, dem wird sie zur Seele all seines Denkens, Fühlens und Wollens, weil sie nicht Äußerliches ist, sondern den Menschen innerlich vollendet.

Hier ist von keiner besonderen Religion die Rede, sondern von der Religion überhaupt, die von den abergläubischen Elementen jeder Art frei ist und deren Prinzipien mit dem Zustand der Wissenschaft, insbesondere mit dem der Philosophie des vorhergehenden Zeitalters zusammenfallen. Und weil in diesem philosophisch-wissenschaftlichen Zustande nichts anerkannt wird, was nicht begriffen werden

[1]) S. W. VII, S. 215.

[2]) Vergl. S. W. VII, S. 214—16, 218—21, 225, 470.

kann, so muß auch in der Religion alles Geheimnisvolle und jede blinde Gläubigkeit wegfallen. In dem Zeitalter, wo Philosophie und Wissenschaft den Aberglauben zugrunde richten, beginnt erst die wahre Religion. Sie wird nicht gleich an Stelle des Aberglaubens im menschlishen Bewußtsein Platz finden, aber mit jenem Schritt bricht das „undeutliche Gefühl" vom Übersinnlichen, „das Ringen und Streben nach demselben, mit einem Worte, mit der Religion zugleich der Sinn für die Religion, oder die Religiösität" [1]) hervor. Wenige Zeilen später begegnet ein Satz, der Fichtes Meinung vom Wesen der Religion noch deutlicher zeigt und die Religion mit derjenigen Wissenschaft identifiziert, die heute Ethik genannt wird. Es heißt dort: „Wo noch gute Sitten sind und Tugenden" (er zählt deren einige auf) „da ist noch Religion, ob man es nun wisse, oder nicht; und da ist noch Fähigkeit, zum Bewußtsein derselben gebracht zu werden" [2]). Aus den letzten Worten ist klar ersichtlich, was für eine Bedeutung Fichte der Religion beimißt. Sie ist ihm Prinzip oder besser, ein in sich geschlossenes Bewußtsein, das Grund alles Tuns und Denkens des Menschen ist. „Die Religion eröffnet dem Menschen die Bedeutung des einen ewigen Gesetzes, das als Pflichtgebet dem freien und edlen, und als Naturgesetz dem unedleren Werkzeuge gebietet" [3].

Damit ist schon die Religion als eine Weltanschauung oder auch eine philosophische Ansicht aufgefaßt, die den Menschen auf Schritt und Tritt begleitet und alle seine Handlungen gestaltet. Eine solche Weltanschauung aber kann nicht als etwas fertiges dem werdenden Menschen dargeboten werden, sondern muß durch die Erziehung erworben werden. Darin eben liegt es, daß Fichte der Erziehung, wo er von ihr als einem wichtigen Faktor des geschichtlichen Verlaufes spricht, eine religiöse Färbung gibt. Diese Färbung aber ist eben nicht anders zu ver-

[1]) S. W. VII, S. 230.
[2]) Ibid.
[3]) S. W. VII, S. 233.

stehen, denn als eine innere Überzeugung, die aus den menschlichen Handlungen jeder Art hervorquellen muß, und von der deshalb auch alles Tun und Streben abhängig ist[1]).

7. Nation.

Von den menschlichen Gemeinschaften, die für den Verlauf der Geschichte in Betracht kommen, weist Fichte besonders auf Volk und Staat hin. Beide sind ihm eigentlich zwei Seiten einer und derselben Organisation: denn seiner Meinung nach muß jede Nation einen selbständigen Staat bilden.

Was eine Menschengruppe zu einem Volke macht, ist das allgemeine Gesetz der Entwicklung des Ursprünglichen, das das Fortleben der Glieder dieser Gruppe miteinander und die beständig fortgehende natürliche und geistige *ἐπίδοσις εἰς αὐτο* ermöglicht. Fichte nimmt also ein allgemeines, im großen und ganzen klar einzusehendes Gesetz an, das bei seiner Allgemeinheit eine Menge von Menschen zu einem Ganzen verbindet. Dieses Gesetz, das als ein Gesetz der „Bildlichkeit" bei Fichte aufgefaßt wird, erklärt die Ausbildung des gemeinsamen Grundzuges einer Menschenmenge, wonach die Glieder der menschlichen Gemeinschaft immer näher aneinandergerückt werden und jeder einzelne sich als Teil eines Ganzen ansehen lernt. Eine besonders wichtige Rolle spielt aber hier die Sprache; denn „was dieselbe Sprache redet, das ist schon vor aller menschlichen Kunst vorher durch die bloße Natur mit einer Menge von unsichtbaren Banden aneinander geknüpft; es versteht sich untereinander und ist fähig, sich immerfort klarer zu verständigen, es gehört zusammen, und ist natürlich eins und ein unzertrennliches Ganzes"[2]). Von der inneren Begrenzung, die durch die geistige Beschaffenheit des Menschen gebildet wird, und als deren Ausdrucksorgan die Sprache angesehen wird, hängt es ab, ob diese und jene Menschengruppe ein

[1]) Vgl. S. W. VII, S, 60—61, 187, 213, 226—28, 230—33, 235, 237—38, 247—48, 251, 298; IV, 579—80.

[2]) S. W. VII, S. 460.

Volk bildet; der gemeinsame Wohnsitz dagegen ist nur eine Folge davon. Also der gemeinsame Grundzug und das damit eng verbundene gemeinsame Schicksal — gemeinsame Erziehung, Sprache und Literatur, Sitten und Eigentümlichkeiten, Kriege und Frieden, Siege und Verluste, gemeinschaftliche Geschichte, die in gemeinschaftlichen Taten und Leiden besteht, mit einem Worte: das Bewußtsein, ein Ganzes zu sein und bleiben zu wollen — bilden eine Menschengruppe zum Volke. Ein so ausgebildetes Volk ist nun als eine Individualität anzusehen, die ihre eigentümliche Begabung und Aufgabe hat.

Aus dem was hier eben gesagt wurde, geht deutlich hervor, daß alle bisher besprochenen Faktoren durch diese gesellschaftliche Organisation, die eben Volk heißt, zur Geltung kommen. Es spielt sozusagen die Rolle eines Regulators, der über verschiedenartige Kräfte verfügt und jeder Kraft ihre Stelle und Aufgabe anweist. Damit ist aber die Wirksamkeit des Volkes noch nicht erschöpft; es bildet vielmehr jene Kräfte in seiner Eigenschaft als eine Gesellschaft der gemeinsam Arbeitenden immer fort. Dieses Einordnen und Weiterbilden jener wichtigen Angelegenheiten ist es, das dem Volke als einen Faktor für den Geschichtsverlauf eine so wesentliche Bedeutung verleiht[1]).

8. Staat.

An der Stelle, wo Fichte über den Staat spricht, betont er ausdrücklich, daß er vom absoluten oder vollkommenen Staate rede; d. h. vom Staate als Verkörperung des Begriffs vom vollkommenen Staate überhaupt. Er sieht sein Wesen darin, „daß alle individuellen Kräfte gerichtet werden auf das Leben der Gattung[2])." Der Staat ist also die Organisation, die es ermöglicht, daß einer für alle und alle für einen existieren; denn mit dem Ausdruck „Gattung" bezeichnet Fichte die Bürger eines Staates, die und sofern sie mit Hilfe seiner

[1]) Vergl. S. W. VII, S. 266, 272—77, 325, 379—82, 471, 550, 563, 567—70; IV, 412, 415, 420.

[2]) S. W. VII, S. 145.

Organisation ihren allgemeinen Zweck zu verwirklichen suchen. Es gehört also zum Wesen des Staates, daß keine gerechten individuellen Zwecke in ihm vorhanden sein können, die nicht zu gleicher Zeit solche der Gattung wären.

Wer hat aber die Macht, darüber zu bestimmen, daß die Kraft eines einzelnen für andere und gerade für diese Gruppe von Menschen in Anspruch genommen werde? Fichtes Antwort ist: nur die betreffende Person selbst. „Kein Mensch kann verbunden werden, ohne durch sich selbst; keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne von ihm selbst. Läßt er durch einen fremden Willen sich ein Gesetz auflegen, so tut er auf seine Menschheit Verzicht und macht sich zum Tiere; und das darf er nicht[1]). Daraus folgt freilich, daß jede Staatsverfassung auf der Grundlage des Vertrags[2]) aufgebaut wird und auf dem Wege des Vertrags auch verändert werden kann. Um einen vollkommenen Staat bilden zu können, müssen diejenigen, welche den Vertrag schließen, durch Bildung dazu befähigt werden. So sind die ursprünglichen und natürlichen Grenzen der Staaten deren innere Grenzen — die einheitliche Sprache und Erziehung ihrer Bürger.

Ist aber ein Staat einmal gegründet worden, so tritt er — im Unterschiede z. B. von Religion — als eine Zwangsanstalt auf. Während die Religion eine innere Angelegenheit, darum auch unsichtbar ist, „vermag der Staat nur das zu richten, was vor Augen liegt: die Religion ist Liebe, der Staat aber zwingt[3])." Gerade als Zwangsanstalt muß sich der Staat der Grenzen seiner Macht bewußt sein, stets eingedenk sein, nichts zu gebieten was er nicht erzwingen kann. Das, was er erzwingen kann, sind aber nicht die

[1]) S. W. VI, S. 81—82.

[2]) Fichte faßt den Staat hauptsächlich als einen ideellen Vertrag auf, keineswegs aber erklärt er seine geschichtliche Entstehung durch einen wirklichen Vertrag. Vom Wesen und Inhalt dieses Vertrags nach Fichte zu reden, liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Eine kurze Darstellung und Besprechung gibt Ed. Zeller in seiner Abhandlnng über Fichte. (Vorträge und Abhandlungen, S. 153ff.)

[3]) S. W. VII, S. 188.

Gedanken und Überzeugungen seiner Bürger, sondern nur ihre äußerlichen Handlungen. Nur dadurch also, daß er die letzteren durch geeignete Gesetze zu regeln sucht, kann er die von ihm beabsichtigte Ordnung begründen und erhalten.

Aus dem Vorangehenden ist deutlich, daß der Staat nach Fichte keinen andern Zweck verfolgen kann als den, der Gattung zu dienen — die Einrichtung aller Verhältnisse nach dem Vernunftgesetze. Selbst in den früheren Epochen, wo der Staat nach Fichte an nichts anderes denkt als an seine Selbsterhaltung, befördert er unbewußt denselben Zweck; denn seine Erhaltung ist ohne die der Gattung undenkbar. Der Zweck der Gattung ist aber Kultur, die, vom Staate geschützt, befördert werden muß. Und weil Fichte sowohl einen ursprünglichen Kulturzustand wie einen ursprünglichen Stand der Wildheit annimmt, so sieht er eine Gefahr für die Kultur von seiten der Wildheit. Daher muß der Staat daran arbeiten, die Völker der Wilden zu kultivieren. Fichte spricht dem Staate dieses Recht auch dann zu, wenn seitens der Wilden keine Gefahr mehr besteht. Allerdings hat sich hier in Fichtes Ansichten eine gewisse Änderung vollzogen. Ursprünglich, 1793, in den Beiträgen über die französische Revolution, behauptet er, daß kein Mensch gegen seinen Willen gebunden werden könne; in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters aber, 1804—05, wird nicht danach gefragt, ob die Wilden kultiviert werden wollen oder nicht. Das mag ungerecht erscheinen, meint er, aber dadurch wird der erste Grundzug des Weltplans — die allgemeine Verbreitung der Kultur — befördert. Der Zweck des Staates ist die Freiheit oder Gleichheit der Rechte aller seiner Bürger, die zur Einsicht vom Rechte durch den Staat erzogen werden sollen.

Was die Form des Staates anbelangt, so ist darauf hinzuweisen, daß Fichte ein warmer Anhänger der republikanischen Staatsform ist, die er bald als Völkerrepublik der Kultur, bald als Gelehrtenrepublik bezeichnet, weil er folgende Überzeugung hat: „Die Tendenz aller Monarchien ist nach innen uneingeschränkte Alleinherrschaft und nach

außen Universalmonarchie[1])." In dieser Gelehrtenrepublik muß derjenige Zwingherr sein, der in seiner Zeit und in seinem Volke den höchsten Verstand hat. Er muß von den Gelehrten gewählt werden. Ob er eine Einzelpersönlichkeit oder eine Körperschaft sein soll, läßt Fichte unbestimmt. Auch das muß vom „Lehrerstand" bestimmt werden, weil er es ist, der sich als Volksbildner betätigt hat und jetzt imstande ist, das Volk zu regieren; kurz, hier will Fichte die platonische Formel verwirklicht wissen: „Könige Philosophen oder Philosophen Könige". Daraus geht zur Genüge hervor, welch ein bedeutsamer geschichtlicher Faktor ein solcher Staat sein kann[2]).

C. Die physischen Faktoren.

Klima und Boden.

Wie leicht zu erwarten ist, begegnet man bei Fichte keiner ausführlichen Behandlung der sogenannten physischen Faktoren. Wo er von ihnen spricht, tut er es nur in nebensächlichen Anmerkungen, die ihnen fast jede Bedeutung absprechen.

Nur Klima und Boden werden von Fichte erwähnt, und beide werden äußerst gering eingeschätzt. So spricht er in den „Grundzügen" gelegentlich davon, daß ein und dasselbe Zeitalter von Volk zu Volk gewandert sei, „bei aller Veränderung des Klimas und des Bodens bleibend in seinem Prinzip unveränderlich eins und dasselbe"[3]). Dieselbe Ansicht findet sich in den „Reden" vertreten. Fichte spricht dort von den Verschiedenheiten der Nationen und von deren Ursachen — Veränderung des Wohnsitzes und der Sprache — und fügt hinzu: „Von den angegebenen Veränderungen ist nun die erste, die Veränderung der

---

[1]) S. W. VI, S. 94.

[2]) Vgl. S. W. VII, S. 83—86, 144—48, 151, 154—55, 161—65, 188, 206—07, 221, 353—54, 391, 392, 428, 460, 574—79, 603; VI, 94, 103, 306; IV, 403, 411, 444, 447, 450—52, 458.

[3]) S. W. VII, S. 20.

Heimat, ganz unbedeutend[1]). Ein Volk kann einen rauhen und unfruchtbaren Himmelsstrich gegen einen milderen und fruchtbaren vertauschen, aber damit wird sich seine Eigenart nicht wesentlich verändern. Ganz anders ist es mit der Veränderung der Sprache."

IV. Die Auffassung des geschichtlichen Verlaufs.

Eines der wichtigsten Kapitel für jedes geschichtsphilosophische System ist zweifellos dasjenige, in welchem die Frage nach der Natur des geschichtlichen Gesamtverlaufes als solchen zu beantworten ist. Wie ist der Mechanismus der Geschichte aufzufassen? Ist er eine einfache oder zusammengesetzte Erscheinung? Arbeitet er mit einer eisernen Notwendigkeit oder mit einer gewissen Freiheit? Spielt bei seiner Arbeit das Individuum oder die Gesellschaft die ausschlaggebende Rolle? Das alles sind Fragen, deren Beantwortung von der Auffassung des geschichtlichen Gesamtverlaufs abhängt. Und sie spitzen sich schließlich zu zwei Problemen zu: dem Problem des Verhältnisses 1. zwischen Notwendigkeit und Freiheit und 2. zwischen Individuum und Gesellschaft. Es sind die Probleme, die auch von Fichte behandelt werden, und die deshalb im folgenden einzeln erörtert werden sollen.

1. Notwendigkeit und Freiheit.

Fichte hat sich über das Problem des Verhältnisses zwischen Notwendigkeit und Freiheit zweimal ausführlich geäußert: einmal im Jahre 1804/05 in den „Grundzügen" und sodann 1813 in der „Staatslehre". Seine Grundauffassung ist beide Male dieselbe, nur daß sie in der letzteren Schrift präziser und ausführlicher dargestellt ist.

Der philosophische Betrachter sieht alles Einzelne in einem großen Zusammenhange, und nichts Vereinzeltes lenkt als solches seine Aufmerksamkeit auf sich. Die Folge davon ist, daß er alles, was da ist, als daseiend, d. h. als notwendig,

[1]) S. W. VII, S. 313.

als gut um eines höhern Zweckes willen hinnimmt. „Was da nur wirklich da ist, ist schlechthin notwendig da, und ist schlechthin notwendig also da, wie es da ist; es könnte nicht auch nicht da sein, noch könnte es auch anders da sein, als es eben da ist[1])."

Was versteht nun Fichte unter Notwendigkeit? Er ist darüber mit anderen einig, daß Notwendigkeit nichts anderes als streng bestimmte Gesetzlichkeit heißt. Die Notwendigkeit ist es auch, die das menschliche Geschlecht leitet; aber keine blinde Notwendigkeit, sondern eine solche, die sich ihrer selbst bewußt und als eine innere Notwendigkeit des göttlichen Seins aufzufassen ist: d. h. alles ist so, wie es ist, nicht etwa darum, weil Gott es willkürlich also will' sondern weil er sich anders gar nicht äußern kann. Infolgedessen ist der Grund der Welt weder in einem „Ohngefähr", noch in einer blinden Notwendigkeit, noch in einer eigensinnigen bösen Ursache zu suchen, sondern in dem einen, absolut guten und ewig gut bleibenden göttlichen Dasein, welches Dasein nur aus dem Gemüte heraus erkannt werden kann.

Diese von Gott ausgeübte Leitung ist es, die bei Fichte eine Art Brücke zur Freiheit darstellt: denn er erklärt: „Erst nachdem man unter diese sanfte Leitung gekommen, ist man wahrhaft frei geworden"[2]). Frei sein aber heißt nichts anderes, als eine deutliche Einsicht haben, die ihrerseits wieder bis auf das sittliche Gesetz zurückzuführen ist. Die klaren Begriffe sind für jede Freiheitsschöpfung ohne Ausnahme maßgebend, aber sie bezeichnen nur dann eine vollkommene Freiheit, wenn sie letzten Endes mit dem sittlichen Gesetze zusammenfallen. Dieses Gesetz, oder anders ausgedrückt, die qualitative Bestimmung des Willens ist ursprünglich auf eine gewisse Weise gegeben: danach ist in jedem Menschen ein Gefühl der Liebe vorhanden, mit dem er die ganze Menschheit umfaßt. Diese Eigenschaft eben ist nach Fichte „das angeborene Sittliche, wodurch die

[1]) S. W. VII, S. 129.
[2]) S. W. VII, S. 142.

sichtbare Entwicklung zur Freiheit überhaupt bedingt ist“ [1]). Wenn man zugleich bedenkt, daß nur Gott als unmittelbar sittlicher Gesetzgeber von Fichte anerkannt wird, so wird es klar, wie die Freiheit ihre Quelle in Gott hat.

Der Determinismus behauptet, es sei nur ein System der gegebenen Dinge (in denen auch die Iche als Dinge mit eingeschlossen sind) oder, mit anderen Worten, der Natur. Alles Sein sei in sich geschlossen und werde nach einem strengen Gesetze bestimmt. Die körperlichen Dinge, die untereinander nach jenem Gesetze in Wechselwirkung stehen, seien wiederum durch dasselbe Gesetz bestimmte Gründe der Vorstellungen, die ihrerseits wieder nach demselben Gesetze Gründe neuer Handlungen werden. Von diesem Determinismus ist die Gesetzmäßigkeit bei Fichte grundverschieden. Der Determinismus, sagt Fichte, hat eine einzige, in sich geschlossene Welt: aber eine Welt nicht des absoluten, sondern des sinnlichen Seins — des „Begriffenen und Angeschauten.“ Fichte kennt noch eine andere Welt — die des „Begreifenden und Anschauenden“, und er vereinigt beide Welten durch eine freie Kraft: „Die Natur ist Tod und Ruhe: die Freiheit erst muß sie wieder beleben und anregen; nach einem Begriffe: und das ist eben der Charakter der freien Kraft, daß sie nur nach einem Begriffe bewegt werden kann“ [2]).

So greifen gleichsam bei Fichte Notwendigkeit und Freiheit ineinander, weil beide letzten Endes in Gott ihre Quelle haben; nach seiner Theorie ist einerseits alles so, wie es ist, mit Notwendigkeit, weil die Welt die Äußerung Gottes ist, der sich nicht anders als so äußern könnte; andererseits sind die Menschen in ihren Handlungen frei, weil sie von einer deutlichen Einsicht oder einem klaren Begriffe geleitet werden, die ihrerseits in dem von Gott stammenden sittlichen Gesetze ihren Probierstein haben. Alles ist mit Freiheit notwendig so hervorgebracht worden, weil die Menschheit mit dem göttlichen Willen in ihrem

[1]) S. W. IV, S. 473.
[2]) S. W. IV, S. 461.

Tun übereinstimmt. Der Mensch ist frei, indem er nach seinem eigenen Begriffe handelt, aber seine Freiheit ist so beschaffen, daß die mit ihr gewonnenen Begriffe mit dem Willen Gottes übereinstimmen sollen: „er (der Mensch) hat darum keinen Herrn außer physisch sich selbst, sittlich Gott: ist also auch politisch frei und unabhängig von jeder Obergewalt. Menschheit ist nichts, denn diese mit dem göttlichen Willen übereinstimmensollende Freiheit. Darin besteht ihr — der Menschheit — Wesen“ [1]). Mit einem Satze, in dem Fichte seine Ansicht über das in Rede stehende Problem kurz zusammenfaßt, mag dieser Abschnitt schließen: „Ihr (der Geschichte) Stoff darum läge in der Mitte zwischen dem absolut gegebenen und dem Produkte absoluter Freiheit, ein Vereinigungsglied etwa der beiden“ [2]).

2. Individuum und Gesellschaft.

Um ein Urteil darüber zu fällen, ob Individuum oder Gesellschaft oder beide zusammen den ausschlaggebenden Faktor in der geschichtlichen Fortbewegung bilden, muß man sich zuerst ihre Bedeutung für die menschliche Entwicklung klar machen.

In dieser Beziehung meint nun Fichte, daß alles Große und Gute, was die lebende Generation besitzt, nur dadurch möglich geworden ist, daß die früheren Generationen und darunter besonders kräftige und edle Persönlichkeiten ihren persönlichen Lebensgenuß für die Ideen geopfert haben. Was trieb die Vorkämpfer der Religionen, die so oft Familie, Freunde und Verwandte verließen, die Helden, die sich unerschrocken in den Strudel des Kampfes stürzten, die Männer der Wissenschaft, die nicht abließen, an der Befreiung der Menschheit aus den Banden der sie einengenden Naturgewalt zu arbeiten — diese Wege zu gehen, selbst auf eigene Lebensgefahr hin? Nicht das offenbar: sich dadurch

---

[1]) S. W. IV, S. 523.

[2]) S. W. IV, S. 460. — Vergl. S. W. VII, S. 14, 17, 141, 241—42, 372; IV, 462—63, 468—75, 487—88, 521—22.

Ruhm zu erwerben. Wie hätten sie voraussehen können, welche ihrer Bestrebungen von der Mit- und Nachwelt gebilligt werden würden? Sie haben vielmehr aus dem Drange innerer Überzeugung heraus gehandelt. Es ist nicht der Ehrgeiz, der zu großen Taten treibt, sondern die großen Taten sind es umgekehrt, die im Menschen den Glauben an eine Welt wachrufen, von der er geehrt sein will.

Aus allen solchen Beispielen ist die Überzeugung zu gewinnen, daß jene Männer all ihren persönlichen Lebensgenuß ihren Ideen opferten. Nach Fichtes Meinung konnte es auch nicht anders sein, weil ein Individuum für sich selbst weder da sein noch leben, noch denken und wirken könnte. Die bloße Wahrung der Individualität führt nach ihm zu einem vernunftwidrigen Leben, weil er „unter Individualität lediglich die persönlich sinnliche Existenz des Individuums“ [1]) versteht. Zugleich aber setzt er hinzu: „Keineswegs aber leugnen (wir), sondern vielmehr ausdrücklich erinnern und einschärfen, daß die eine ewige Idee in jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige; und dieses zwar ganz unabhäng von der sinnlichen Natur, durch sich selber und ihre eigene Gesetzgebung, mithin keineswegs bestimmt durch die sinnliche Individualität, sondern diese vernichtend und rein aus sich bestimmend die ideale Individualität, oder, wie es richtiger heißt, die Originalität [2]).“ Darin ist Fichtes Ansicht vom Wesen des Individuums und seiner Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit klar und deutlich ausgesprochen.

Jedes Individuum lebt in einer Gesellschaft und strebt in ihr und durch sie dem Endziel der Menschheit näherzukommen, d. h. sich zu vervollkommnen. Jeder hat daran mitzuwirken, und diese Tätigkeit kommt dadurch zum Ausdruck, daß jeder seine Ideale dem anderen vorlegt und selber mit denen des anderen bekannt zu werden wünscht. Damit tritt schon eine Art des gesellschaftlichen Triebes

[1]) S. W. VII, S. 69.
[2]) Ibid.

in Wirksamkeit. Dieser Trieb besteht darin, daß man sich mit gleichen vernünftigen Wesen in Beziehung zu setzen sucht, und er enthält zwei Unterarten: den Trieb sich mitzuteilen und den zu empfangen. Daraus ist es zu erklären, daß jemand einen anderen nach der Richtung hin auszubilden sucht, in der er selbst vorzüglich ausgebildet ist, und umgekehrt darnach strebt, von einem anderen in dem Gebiete sich ausbilden zu lassen, das jener andere sehr gut kennt, er selbst aber fast gar nicht. So ist die Gesellschaft gerade das einzige, was wahrhaft existiert, weil das Individuum der Idee zum Opfer gebracht werden soll, die Ideen aber sich auf die Gattung beziehen; sie stellt aber zugleich das vernunftgemäße oder zweckmäßige Leben dar; denn nur in ihr kann das persönliche Leben an die Idee gesetzt werden, und das war ja die Voraussetzung der Vervollkommnung.

Der Mensch soll also sein Leben nach der Vernunft einrichten. Das vernünftige Leben aber besteht darin, daß das Individuum sich in der Gesellschaft vergesse und sein Leben ihr opfere; folglich ist der Mensch für die Gesellschaft bestimmt, und unter die „Geschicklichkeiten", die er seiner Bestimmung nach in sich vervollkommnen soll, gehört auch die Gesellschaftlichkeit. Andererseits aber sind es die Individuen, die den Ideen neue Gestalten geben, die sich auf die Gesellschaft beziehen. Folglich sind es Individuen und Gesellschaft zusammen, die den geschichtlichen Verlauf bestimmen[1]).

V. Die Epocheneinteilung bei Fichte.

Zum Schluß unseres ersten, darstellenden Teiles wird es nicht ohne Interesse sein, wenn wir den Gesamtgang der Geschichte, wie er sich in der Epocheneinteilung zeigt, kurz skizzieren. Und es ist dies deshalb um so mehr angezeigt, weil wir damit eine Art Andeutung des angegebenen Prinzips des geschichtlichen Verlaufs erhalten werden.

---

[1]) Vgl. S. W. VII, S. 23—26, 35—41, 45, 48—55, 69; VI, 308, 310—11, 315—16, 321.

Fichtes aprioristische Auffassung der Geschichtsphilosophie ist bereits erwähnt worden. Ihr zufolge verlangt er, daß der Geschichtsphilosoph „die gesamte Zeit und alle möglichen Epochen derselben a priori“ [1]) zu beschreiben habe. Und so allerdings verfährt er selber in der Tat. Jede einzelne Epoche ist ihm der Grundbegriff eines besonderen Zeitalters. Diese Epochen und Grundbegriffe der verschiedenen Zeitalter können nur in ihrem Zusammenhange mit der gesamten Zeit gründlich verstanden werden. Daher muß der Geschichtsphilosoph, selbst um ein einziges Zeitalter erklären zu können, die gesamte Zeit a priori verstanden haben. Dieses Verständnis setzt die Bekenntnis eines Weltplanes voraus, aus dem sich die Hauptepochen des geschichtlichen Prozesses ableiten lassen. Dieser Weltplan ist nichts anderes, als die Zwecksetzung des menschlichen Erdenlebens, die uns aus Kapitel II bekannt ist, nämlich die Einrichtung der menschlichen Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft.

Diese Bestimmung enthält schon die Notwendigkeit der Annahme mindestens zweier Hauptepochen in sich: „die eine, da die Gattung lebt und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben: und die andere, da sie diese vernunftmäßige Einrichtung mit Freiheit zustande bringt“ [2]). Auch in der ersten Epoche sind die menschlichen Verhältnisse bereits nach der Vernunft eingerichtet, aber nicht mit Freiheit, sondern naturgemäß, instinktiv. Denn die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens der Menschheit, und ohne sie vermag die Menschheit ihr Dasein nicht zu behaupten. Der Unterschied beider Epochen ist also der, daß die Verhältnisse einmal instinktiv, unbewußt, das andere Mal aber mit Freiheit, bewußt, vernünftig eingerichtet werden. Das bedeutet nichts anderes, als das Eintreten eines neuen Mittelgliedes zwischen beide: „das Bewußtsein oder die Wissenschaft der Vernunft“ [3]). Weil nun Instinkt

[1]) S. W. VII, S. 5.
[2]) S. W. VII, S. 8.
[3]) S. W. VII, S. 9.

und Wissenschaft einander ausschließen und das Erscheinen der letzteren schon die Befreiung von der Herrschaft des ersteren voraussetzt, ist man genötigt, anzunehmen, daß zwischen die Herrschaft des Vernunftinstinkts und der Vernunftwissenschaft wieder ein neues Mittelglied tritt: „die Befreiung vom Vernunftinstinkte“ [1]). Aber wie kommt die Menschheit dazu, sich vom Vernunftinstinkte befreien zu wollen? Es würde das offenbar einen Zwiespalt der Vernunft in sich selber bedeuten, weil dieselbe Vernunft, die auch im Instinkte wirksam war, sich triebartig von diesem zu befreien suchen müßte. Soll dieser Widerspruch vermieden werden, so muß zwischen die Instinktherrschaft und den Trieb, von jener befreit zu werden, ein neues Mittelglied treten. Dieses ergibt sich so, daß die kräftigeren Individuen der Gattung, in denen jener Instinkt sich am deutlichsten und stärksten zeigt, die Resultate des Vernunftinstinktes zu einer äußerlichen Autorität machen und sich mit Gewalt aufrecht erhalten wollen. Diese Erscheinung weckt in anderen die Vernunft auf, und zwar in der Form des Triebes nach persönlicher Freiheit. So ist dieser Trieb nicht unmittelbar gegen den Vernunftinstinkt an sich gerichtet, sondern gegen den zu einem Zwangsmittel gemachten Vernunftinstinkt. Eben diese zwingende Autorität scheint Fichte das Mittelglied zu sein, das zwischen die Instinktherrschaft und den Trieb, von ihr befreit zu werden, tritt.

Fichte erhält die folgenden fünf Grundepochen der Geschichte; 1. die Epoche, da die Vernunft als blinder Instinkt unbedingt herrscht: das ist „der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts“ [2]); 2. diejenige, in welcher dieser Vernunftinstinkt im allgemeinen schwächer geworden, aber in wenigen Auserwählten stärker hervortretend, durch diese wenigen in eine gebietende Autorität verwandelt ist: hier ist der Anfang positiver Lehr- und Lebenssysteme zu suchen, die aber, weil sie nirgends bis

[1]) S. W. VII, S. 9.
[2]) S. W. VII, S. 11.

auf die letzten Gründe zurückgeführt werden, nicht überzeugend sind und daher sich Geltung erzwingen wollen, blinden Glauben und Gehorsam fordernd. Das ist „der Stand der anhebenden Sünde“[1]). 3. „Die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinstinktes und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt“[2]); in diesem Zeitalter herrscht absolute Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und völlige Ungebundenheit, d. h. es fehlen die Leitfaden jeder Art: das ist „der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit“[3]); 4. diejenige, da die Vernunft und ihre Gesetze mit Bewußtsein ergriffen werden, die Vernunftwissenschaft zur Geltung kommt: in diesem Zeitalter wird die Wahrheit als das höchste gepriesen und geliebt: das ist „der Stand der anhebenden Rechtfertigung“[3]); 5. diejenige in welcher die fertige Kunst alle Verhältnisse der Menschheit nach der Vernunft einordnet, die Kunst, sich der Wissenschaft zugesellend, herrscht. Die Kenntnis der Vernunftgesetze wird also nicht dazu genügen, um danach die Verhältnisse der Menschheit nach der Vernunft einrichten zu können; es muß dazu noch eine eigene Wissenschaft des Handelns, die durch Übung hervorgebracht wird, hinzukommen. Diese Wissenschaft ist eben die Vernunftkunst, mit deren Hilfe „die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdruck der Venunft aufbauet: der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung“[3]).

Der eben beschriebene Weg, den die Menschheit auf Erden zurücklegt, führt sie zu dem Zustande zurück, in dem sie ursprünglich lebte; der Unterschied ist der, daß die Menschheit diesen Weg selbständig, auf eignen Füßen und mit eigner Kraft gehen soll.

Nach der Aufzählung der möglichen Epochen der menschlichen Geschichte geht Fichte dazu über, sich mit dem Zeit-

[1]) S. W. VII, S. 11.
[2]) S. W. VII, S. 11.
[3]) S. W. VII, S. 12.

alter, in dem er selbst lebt, zu beschäftigen und dadurch, daß er seinen Charakter untersucht, festzustellen bestrebt ist, zu welcher der obengenannten Epochen es gehöre. Auf diese Charakteristik hier einzugehen, ist nicht nur deshalb unnötig, weil sie in Kürze schon oben gegeben worden ist, sondern vor allem darum, weil ja von vornherein klar ist, daß Fichtes eignes Zeitalter notwendigerweise eine der aufgezählten Epochen ausmachen muß. Es mag nur kurz erwähnt sein, daß nach Fichte sein Zeitalter die dritte Epoche darstellt, die Epoche, die eine Übergangsperiode vom Vernunftinstinkt zur Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst ist und von Fichte als vernunftwidrig bezeichnet wird[1]).

[1]) S. W. VII, S. 9—17.

Zweiter Teil: Überblick und Kritik.

I. Die Methode und die damit zusammenhängenden Schwächen der Fichteschen Geschichtsphilosophie.

Aus der Darstellung der Fichteschen Geschichtsphilosophie, wie der vorangehende Teil sie gegeben hat, geht zur Genüge hervor, in welch entscheidender und umfassender Weise Fichte die aprioristische Methode, die er von Anfang an ankündigt, darin angewendet hat. Er hat seine Aufgabe als Philosoph darin gesehen, zu philosophieren, ohne sich um die Geschichte zu kümmern, die doch in diesem Falle das Objekt seines Philosophierens ausmachte. Er macht hinsichtlich der Methode keinerlei Unterschied zwischen der Wissenschaftslehre und der Geschichtsphilosophie: in beiden wird deduktiv verfahren. Die Folge davon ist, daß er sich der Geschichte bedient, „inwiefern sie zu seinem Zwecke dient, und alles andere ignoriert, was dazu nicht dient“ [1]).

Wie ungenügend die Deduktion allein für die Geschichtsphilosophie ist, ist aus der eben angeführten Erklärung selbst deutlich genug ersichtlich, Unwillkürlich fragt man, ob mit dem Ignorieren etwas bewiesen ist. Das Wesentliche ist, daß Fichte die Geschichte philosophisch begreifen und erklären will. Mit seinen Worten heißt das: eine Ansicht gewinnen, die „ein vorliegendes Mannigfaltiges der Erfahrung auf die Einheit des einen gemeinschaftlichen Prinzips zurückführt, und wiederum aus dieser Einheit jedes Mannigfaltige erschöpfend erklärt und ableitet“ [2]). Das Ignorieren hat also bei einer philosophischen Ansicht gar keinen Platz. Ent-

[1]) S. W. VII, S. 141.
[2]) S. W. VII, S. 4.

weder soll der Geschichtsphilosoph mit seinem Grundprinzip oder mit seinen Grundprinzipien alles erklären, oder aber er muß zugeben, daß seine Ansicht nicht vollständig allgemeingültig, d. h. philosophisch ist. Ein drittes ist unmöglich.

Es wäre anders, wenn Fichte die Möglichkeit des Andersseins ausgeschlossen hätte, d. h. wenn er von Anfang an dargelegt hätte, daß die mit der Deduktion gewonnenen allgemeinen Grundprinzipien unbedingt jede Erscheinung zu erklären vermöchten, wie es in der Wissenschaftslehre der Fall ist. Wie die Mathematik gar nicht versucht, ihre Wahrheiten durch Erfahrung zu begründen, sondern für sie zwingende Einsicht in Anspruch nimmt, so fragt nach Fichte auch die Wissenschaftslehre „schlechterdings nicht nach der Erfahrung und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müßte wahr sein, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte (ohne welche freilich auch keine Wissenschaftslehre in concreto möglich sein würde, was aber nicht hierher gehört) und sie wäre a priori sicher, daß alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen richten müsse“[1]). Eine solche Darlegung für das Gebiet der Geschichtsphilosophie liegt aber bei Fichte nicht vor. Andererseits gibt er selber indirekt die Möglichkeit zu, daß seine hierauf bezüglichen a priori gewonnenen Grundprinzipien manches in der Geschichte nicht zu erklären vermögen. Daraus folgt, daß das deduktive Verfahren in der Geschichtsphilosophie ungenügend ist.

Naturgemäß entsteht hier die Frage, was für eine Methode hätte angewendet werden sollen. Zunächst sei darauf aufmerksam gemacht, daß Fichtes Methode in der Geschichtsphilosophie dieselbe ist, wie die in der Wissenschaftslehre von ihm vorgetragene: daher auch die Mißachtung der Geschichte als des Materials zur Gewinnung seiner geschichtsphilosophischen Ansichten und das gänzliche Beiseiteschieben der geschichtlichen Methode, die neben der Deduktion die Induktion nicht entbehren kann und darf. Die Aufgabe

[1]) W. L. I, S. 334.

jeder Wissenschaft ist ja die, allgemeinere Prinzipien zu gewinnen. Dazu bildet jede Wissenschaft eine Methode aus, die ihrem Stoffgebiete entspricht. Nun ist es so gekommen, daß, während die Naturwissenschaften vorwiegend die induktive Methode anwenden, die Geisteswissenschaften mehr die deduktive Methode benutzen. Wenn aber Fichte als Geisteswissenschaftler auch vorwiegend die Deduktion anwenden mußte, so dürfte er doch darin nicht so weit gehen, die Induktion ganz und gar auszuschließen. Das trifft besonders auf die Geschichtsphilosophie zu, die ja ihr ganzes Material aus der Geschichte, die nichts anderes als eben die Erfahrung ist, schöpft. Gerade in dieser Wissenschaft müssen vielmehr beide Methoden als gleichberechtigt herangezogen werden.

Das ist auch die herrschende Ansicht der neueren Geschichtsphilosophen, die ein Zusammengehen des Historikers und des Philosophen, damit aber der beiden Methoden fordern. So erklärt Ernst Bernheim: „Die Methodenlehre kann nur ihre Grundprobleme d. h. die allgemeinen Erkenntnisprinzipien, wie sie speziell auf historische Erkenntnis anzuwenden sind, der Philosophie anheimstellen: Aufbau und Darstellung der Methode im übrigen sind notwendig Sache des Fachmanns, und wenn sich dieser dazu der Philosophie als Hilfswissenschaft zu bedienen hat, ist das kein Grund, die Methodik für Sache des Fachphilosophen zu erklären, ebensowenig wie man die Behandlung jener Grundprobleme für Sache des Historikers erklären wird, weil der Philosoph dazu Kenntnis der konkreten historischen Methode braucht“ [1]). Ähnlich drückt sich R. Rocholl aus, indem er von der Induktion ausgeht und durch die Hypothese zur Deduktion gelangt. Er schreibt: „Wir haben hier eine in der Natur der Sache liegende Methode. Die Vermutung und damit versuchsweise eingenommene Stellung außerhalb des sinnfällig Bekannten war durch die Erfahrung, welche über sich selbst hinauswies, aufgenötigt. Und der Fund,

[1]) Ernst Bernheim, Lehrbuch d. hist. Methode u. d. Geschichtsphilosophie, S. 742—43.

die Voraussetzung, von der man versuchsweise ausging, bestätigte das Verfahren. Der Beweis war erbracht. Alle Teile griffen zu einem wohlgefügten Syllogismus zusammen, in welchem das Einzelne, vom Ganzen getragen, durch das Ganze seine Erklärung empfing. Wir sind von der Induktion durch die Hypothese auf die Deduktion geführt worden“ [1]). Und Paul Barth sagt noch präziser: „Induktion und Deduktion, Abstraktion und Determination nebst ihren Abteilungen, wie Klassifikation, Analogie, Vergleichung, alle diese Verfahrungsweisen sind doch für jede Wissenschaft gültig, gleichviel was ihr Objekt sei“ [2]).

Die einseitige Methode Fichtes bedingt auch seine unhaltbare Ansicht über die Bedeutung der Geschichte für die Philosophie derselben. Fichte verkennt prinzipiell jede Bedeutung der Geschichte für die Philosophie derselben; die Geschichtsphilosophie ist ihm nichts anderes, als eben Philosophie. Hier muß aber die Frage gestellt werden: wodurch unterscheiden sich Philosophie und Geschichtsphilosophie? Während die Philosophie nach einer allgemeinen Welt- und Lebensanschauung strebt, die die Gestalt und den Zusammenhang aller Dinge zu verstehen und zu erklären vermag, sucht die Geschichtsphilosophie eine solche allgemeine Anschauung über das Leben der menschlichen Gemeinschaften zu gewinnen. Nun fragt es sich, wie es möglich ist, daß jemand Grundprinzipien und treibende Kräfte für das menschliche Gemeinschaftshandeln herausfindet, ohne sich um die Handlungen selbst zu kümmern. Die Zweiteilung der Geschichte in einen apriorischen und in einen aposteriorischen Bestandteil, die Fichte vorgenommen hat, wonach der aprioristische Teil dem Philosophen anheimfallen muß, ändert ja an der Sache gar nichts. Denn selbst um eine solche Teilung vornehmen zu können, muß man die Geschichte durchstudiert haben. Ist das aber einmal geschehen, so kann von der prinzipiellen Ausschaltung der Geschichte für deren Philosophie nicht mehr die Rede sein.

[1]) R. Rocholl, Die Phil. der Geschichte II, S. 4.

[2]) Paul Barth, Die Phil. der Geschichte als Soziologie I, S. 369.

Das Beispiel Fichtes selbst zeigt treffend genug, daß diese seine Behauptung nicht aufrecht zu erhalten ist. Er kennt die Geschichte so gut wie möglich, wendet sich öfters an sie und erwähnt zahlreiche Tatsachen; und trotzdem schaltet er prinzipiell ihre Notwendigkeit für eine Geschichtsphilosophie aus und betont ausdrücklich, daß er die Geschichte nur als Illustration mit heranzieht. Diese prinzipielle Frage ist es, um die es sich hier handelt, und nicht etwa die, ob und inwieweit Fichte die Geschichte für die Philosophie derselben tatsächlich berücksichtigt habe.

Ernst Bernheim formuliert unsere Frage folgendermaßen: „Von dem Begriffe der Geschichtsphilosophie als einer bestimmten Disziplin ist der universalhistorische Apparat getrennt zu halten: es handelt sich eben um Philosophie der Geschichte. Man wird diese Disziplin aber auch nicht einseitig von den allgemeinen Interessen der Philosophie aus bestimmen dürfen, sodaß ihr nichts weiter obläge, als gewisse allgemeine Fragen, über welche die Philosophie gelegentlich von der Geschichte Auskunft verlangt, zu beantworten“[1]). Eine ähnliche Ansicht vertritt R. Rocholl. Nachdem er von den Aufgaben der Philosophie nnd den Erfahrungswissenschaften gesprochen hat, fährt er fort: „Mit einem Wort, Philosophie und Erfahrungswissenschaft ergänzen und bedürfen einander. Die Philosophie hat sich über jeden Fortschritt der Erfahrung zu freuen. Sie wird reicher dadurch. Die Erfahrungswissenschaften auf der anderen Seite bedürfen der Philosophie. Sie zündet im dunklen Raum ihnen das Licht an. Sie stellt sie auf den allgemeinen Standpunkt, von welchem aus sie das Einzelne der Fachwissenschaft begrifflich und aus dem Ganzen heraus erst verstehen“[2]). Endlich Paul Barth: „Ebenso (wie Naturphilosophie und Naturwissenschaft) verhalten sich zu einander Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft. Diese bearbeitet die einzelnen Gebiete; die Geschichtsphilosophie

---

[1]) Ernst Bernheim, Lehrbuch S. 737, vgl. auch S. 749.
[2]) R. Rocholl, Die Phil. d. Geschichte II, S. 36—37.

sucht das Gemeinsame aus allen Gebieten, sie ist nur eine Wissenschaft höheren Grades“[1]).

Dieselbe einseitige Methode der Fichteschen Geschichtsphilosophie macht sich auch bei der Theorie vom Anfang der Geschichte geltend. Die Deduktion verlangte, daß er ein ursprüngliches Prinzip angäbe, aus dem der Anfang der Geschichte überhaupt ableitbar sei. Ein solches Prinzip findet er, indem er seine Theorie vom Ur- und Normalvolke aufstellt. Nur von dem Begriffe eines Urvolkes aus, das an ein absolut Ursprüngliches in Menschen, an Freiheit, an unendliche Verbesserungsfähigkeit und an ewiges Fortschreiten glaubt, kann der Anfang der Geschichte, d. h. das Anderswerden der Menschheit, erklärt werden. Diese Änderung vermag das Normalvolk nur dadurch herbeizuführen, daß es selbst, wenn auch instinktiv, ein vernunftgemäßes Leben führt, daß aber beim Begegnen mit den kulturlosen Völkern sein Bewußtsein wachgerufen wird, um sein und anderer Leben nach der Vernunft bewußt einzurichten. Nichts anderes als Thesis, Antithesis, Synthesis. Das sind freilich Hypothesen und Spekulationen ohne irgend eine empirische Grundlage. Wenn Geschichte Geschehen, d. h. Anders werden heißt, so nimmt sie ihren Anfang eben dort, wo irgend ein mit der Überlieferung unzufriedener Mensch (oder eine Gruppe von Menschen) zu dem Bewußtsein gekommen ist, daß die menschlichen Verhältnisse unvollkommen, folglich zu korrigieren und umzugestalten sind. Dazu ist aber keine Hypothese eines Normalvolkes, das die Wilden zur Bildung und Entwicklung führe, nötig. Und weil von vornherein als ausgeschlossen angesehen werden muß, daß sich dieses Normalvolk durch sich selbst zu einem solchen entwickelt hat, so muß ihm, wie Kuno Fischer bemerkt, eine Offenbarung geworden sein. Mit einer Offenbarungstheorie aber, meint K. Fischer mit Recht, macht man die Geschichte zum Rätsel[2]).

---

[1]) Paul Barth, Die Phil. d. Geschichte als Soziologie I, S. 9.

[2]) Vgl. K. Fischer, Joh. Gottl. Fichte, S. 836—37.

In der Tat, es gibt keine starre und geschichtlich leblose Völkerwelt. Und die neuere Geschichtsphilosophie hat diese Theorie schon längst fallen lassen. Sie nimmt für jedes Volk die Befähigung an, sich in den mannigfachsten Formen zu betätigen. Jedes Volk hat eine Sittlichkeit, ein Hingebungs- und Aufopferungsgefühl, eine Kunst: Eigentümlichkeiten, die doch im Laufe der Zeit nicht unverändert bleiben können. Ein Zeitgenosse Fichtes, Herder, hat bekanntlich diese Meinung zuerst ausgesprochen. Das hinderte aber Fichte trotzdem nicht, seine Theorie vom Normalvolk auszubauen. Und dazu hat gewiß seine Methode wesentlich beigetragen. Auch der Patriotismus, der aus Fichtes Reden spricht, jenen Reden, durch die er seine Volkgenossen davon überzeugen wollte, sie seien etwas Außergewöhnliches[1]), hat hier freilich eine gewisse Rolle gespielt, aber ohne jene deduktive Methode würde er nicht so weit geführt haben.

Über diese Frage äußert sich Fr. Ratzel folgendermaßen: „Es ist ein Unterschied zwischen der rasch reifenden Unreife des Kindes und der geringen Gereiftheit des in manchen Beziehungen stehengebliebenen und stillestehenden Erwachsenen. Was wir Naturvölker nennen, ist diesem letzteren nahe, jenem fern. Wir nennen sie kulturarme Völker, weil innere und äußere Verhältnisse sie gehindert haben, solche dauernde Entwickelungen auf dem Gebiete der Kultur zu vollenden, wie sie Kennzeichen der wahren Kulturvölker und Bürgen des Kulturfortschritts sind. Doch würden wir nicht wagen, sie kulturlos zu nennen, da die primitiven Mittel zum Aufschwung auf höhere Stufen: Sprache, Religion, Feuer, Waffen und Geräte, keinem fehlen, und gerade der Besitz dieser Mittel und vieler anderer, worunter hier nur Haustiere und Kulturpflanzen genannt sein mögen, zahlreiche und mannigfaltige Berührungen mit echten Kulturvölkern bezeugt.“ . . . „Jedes Volk hat geistige Gaben und entwickelt Geistiges in seinem

[1]) Er hat bekanntlich seine Nation als Normalvolk angesehen, das eine große Mission zu erfüllen habe, vgl. S. W. VII, S. 374.

Leben. Jedes nennt eine Summe von Wissen und Können sein, die seine Kultur darstellt. Der Unterschied zwischen diesen ‚Summen geistiger Errungenschaften' liegt aber nicht nur in ihrer Größe, sondern auch in ihrer Wachstumkraft[1])." Ähnlich R. Rocholl: „Kulturlose Völker im eigentlichen Sinne gibt es nicht. Nur müssen wir eben unseren Maßstab nicht anlegen. Wir müssen ihn jenen Völkern selbst entnehmen. Und reden wir in diesem Sinne von kultureller Mitarbeit — so finden wir auf jeder Stufe irgendwelchen Beitrag für die Zivilisation selbst. Und selbst dort, wo dies uns nicht nachweisbar ist, ist es vorauszusetzen[2])."

Eine weitere unglückliche Folge der deduktiven Methode ist endlich die rein begriffliche Epocheneinteilung in der Fichteschen Geschichtsphilosophie. Ohne alle Geschichte kann ja nur ein rein deduktiv verfahrender Philosoph eine Epocheneinteilung derselben vornehmen. Und weil Fichte so verfährt, so gibt er auch hier ein oberstes Prinzip an, aus dem heraus alles abgeleitet wird. Dieses Prinzip ist ihm die Vernunft; je nachdem, wie sie sich verwirklicht, unterscheiden sich die Epochen der Geschichte: die Vernunft wirkt im menschlichen Leben überall und in aller Zeit. „Die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, sowie alles geistigen Lebens: . . . . Ohne die Wirksamkeit dieses Gesetzes kann ein Menschengeschlecht gar nicht zum Dasein kommen, oder, wenn es dazu kommen könnte, es kann ohne diese Wirksamkeit keinen Augenblick im Dasein bleiben"[3]). Es ist merkwürdig, daß er einige Seiten später, wo er über das dritte Zeitalter redet, dem angekündigten Grundgesetz widerspricht. Dieses Zeitalter ist ihm „die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden äußeren Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinstinktes und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt"[4]). Das ist gewiß dadurch zu

[1]) Fr. Ratzel, Völkerkunde I, S. 21 u. 23.
[2]) R. Rocholl, Die Phil. d. Gesch. II, S. 524.
[3]) S. W. VII, S. 8—9.
[4]) S. W. VII, S. 18; vergl. auch S. 52.

erklären, daß er dieses sein Zeitalter, das ihm als ein verworrenes Bild erschien, als eine Folge der Vernunftlosigkeit ansah. Hier zeigt sich wiederum der Patriotismus Fichtes, allerdings auf Kosten des oberen Prinzips, das dadurch unhaltbar wurde.

Man sieht, wie die Anwendung der reinen Deduktion auf die Geschichtsphilosophie nur verhängnisvolle Wirkungen zeitigen kann.

II. Die Voraussetzungen der aprioristischen Methode bei Fichte.

Nachdem auf die aprioristische Methode und ihre verhängnisvollen Folgen der Fichteschen Geschichtsphilosophie aufmerksam gemacht worden, wird es nicht ohne Interesse sein, eine kurze Erklärung darüber zu versuchen, wie Fichte zu dieser Methode kam und ausschließlich bei ihr festhielt. Eine solche Erklärung kann freilich von den Zeitverhältnissen aus, in denen die verschiedenen Strömungen in der Philosophie vor Augen geführt werden, gegeben werden. Es versteht sich von selbst, daß in dieser Erklärung ein persönliches Moment Fichtes, soweit es mit seiner philosophischen Entwicklung und Überzeugung untrennbar verbunden ist, zum Ausdruck kommen wird.

Fichte war ein Kind der nachkantschen Philosophie. Er hat seine philosophische Laufbahn unmittelbar unter dem Einfluß der Kantschen Lehre betreten. Kant hatte durch sein epochemachendes Werk eine Zeitlang nicht nur die philosophische, sondern die ganze wissenschaftliche Welt überhaupt verblendet. Sein Einfluß war aber dem allgemeinen Geiste nach herrschend; im einzelnen hat seine Philosophie sowohl von seinen Gegnern als auch von seinen Schülern Berichtigungen erhalten. Besonders vermißte man bei ihm die Totalität und Ganzheit der philosophischen Auffassung: man fand, daß der lebendige Zusammenhang des Geistes von ihm verletzt war, und man wollte Ideen ausfindig machen, die den Gesamtinhalt des geistigen Lebens

aufzufassen vermochten. Die kritische Philosophie sei unbefriedigend, weil sie uns die Möglichkeit nicht gebe, alle Prinzipien von einem einzigen absoluten Prinzip ableiten zu können. Das Einheitsbedürfnis konnte doch unmöglich befriedigt werden, solange die Theorie von dem Ding an sich existierte: sie setze ja etwas voraus, was nie zur Erkenntnis herangezogen werden könne. Bei der überschätzten Liebe des Einheitsbedürfnisses ist man konsequenterweise dazu gekommen, einerseits den Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand zu überwinden versuchen, andererseits die Theorie des Ding an sich fallen zu lassen.

In dieser Bewegung hat Fichte eine eigentümliche Stellung genommen. Er glaubte und behauptete, daß die Philosophie Kants mißverstanden worden sei, und stellte sich die Aufgabe, die Lehre des Meisters zu interpretieren. In dieser Arbeit sind aber seine Meinungen so weit von Kant gegangen, daß heute niemand mehr daran denkt, die Philosophie Fichtes als eine Interpretation oder eine Ergänzung der Kantschen aufzufassen. Was Fichte besonders stutzig machte, war derselbe dualistische Charakter der Kantschen Philosophie, der auch bei anderen Zeitgenossen Widerspruch fand. Der Unterschied ist nur der, daß während die anderen mit vollem Bewußtsein sich gegen einige Punkte wandten, Fichte im Rahmen der Kantschen Philosophie blieb und doch eine ganz andere Lehre ausbildete.

Fichtes Meinung nach ist Kant gerade von den Kantianern mißverstanden worden. Während Fichte das große Verdienst Kants in dem transzendentalen Idealismus sieht, wonach die Gegenstände sich nach den Vorstellungen, nicht diese nach jenen richten, folglich die Philosophie von den äußeren Objekten abgezogen und in uns selbst hineingeführt wird, — halten sich die anderen an solche Ausdrücke und Behauptungen, die das Charakteristische bei Kant zeigen. Das heißt aber für Fichte den Geist der Kantschen Philosophie verkennen. Als System seien Kants Darlegungen lückenhaft; aber er wollte ja nach eigenem Geständnis nicht die Wissenschaft selbst, sondern die Fundamente derselben

liefern. Die Systembildung im Geiste Kants mußte noch folgen. Und darin sieht Fichte seine Aufgabe.

Aus dem vorangegangenen ist es ganz klar zu sehen, daß Fichtes Meinung nach Kant auf halbem Wege stehen geblieben ist. Hätte er die Konsequenz seiner Lehre gezogen, mußte er solche dogmatisch klingenden Stellen, wo z. B. vom Ding an sich, von einem gegebenen Stoff usw. die Rede ist, ganz beseitigen. Hat er das nicht getan, so muß man es selbst tun und im Sinne des transzendentalen Idealismus ein System aufbauen. In dieser Richtung vorwärts schreitend kam Fichte dazu, die Quelle jeder Erkenntnis nur im Subjekt zu suchen. Ist man aber einmal so weit, da kann man nicht mehr umhin, von der aprioristischen Methode vollständig ünd allein Gebrauch zu machen. Das ist eben auch der Fall bei Fichte.

Indem Fichte auf diesem Wege zu seiner einseitig apriorisch-deduktiven Methode kam, hat er sie in allen Gebieten der Philosophie anzuwenden versucht. Und das war auch von seinem Standpunkt aus ganz erklärlich, von dem objektiv-wissenschaftlichen Standpunkt aus aber nicht zu billigen, wie es die kritischen Bemerkungen oben darzulegen versuchten: von seinem Standpunkt aus ganz erklärlich, weil er einerseits fest überzeugt war, daß diese Methode die einzig richtige ist, anderseits aber es rein menschlich war, die neugefundene Methode in allen möglichen Gebieten anzuwenden und zu probieren; von dem objektiv-wissenschaftlichen Standpunkt aus nicht zu billigen, weil sie nur eine einseitige Richtung ist und verlangt eine solche Absurdität, wie die gänzliche Ausschließung der Erfahrung in der wissenschaftlichen Arbeit. Daß er die Bedeutung jener Methode überschätzt und sie so einseitig auf die Spitze getrieben hat, ist eine Folge jenes persönlichen Momentes, wo seine feste Überzeugung von der Brauchbarkeit dieser Methode und sein psychologisch zu erklärender Wunsch, die neugefundene Methode überall zu probieren und durchzuführen, ohne Zweifel eine große Rolle gespielt haben.

III. Die Faktoren der Geschichte.

Bei dem allgemeinen Charakter der Fichteschen Philosophie war es von vornherein nicht anders zu erwarten, als daß in Fichtes Geschichtsphilosophie bei der Erklärung des geschichtlichen Verlaufes vorwiegend ideelle Faktoren herangezogen werden würden. Die Wissenschaftslehre, von der aus seine Geschichtsphilosophie naturgemäß beleuchtet werden mußte, bietet für eine solche Voraussetzung hinreichende Anhaltspunkte. Darüber hinaus aber hat unsere Darstellung gezeigt, daß für Fichte die Ideen nicht nur vorwiegend, sondern ausschließlich als die eigentlich wirksamen Faktoren des geschichtlichen Lebens gelten. Es genügt, daran zu erinnern, daß alle Faktoren, die von Fichte gelegentlich erwähnt werden, unmittelbar oder mittelbar der Realisierung der Ideen dienen; die Ideen aber sind ihm selbständige, lebendige, die Materie belebende Gedanken, für deren Verwirklichung er bald psychische Faktoren, wie Wille und Liebe (Vaterlandsliebe), bald historisch gewordene Faktoren, wie Erziehung, Sprache, Wissenschaft, Kunst, Sitte, Religion und Staat hervortreten läßt. Die Idee ist es, die ihm jeden Fortschritt, ohne den es doch keine Vervollkommnung geben kann, ermöglicht; die Idee bestimmt nicht nur das Große und Gute, sondern auch die möglichen Mittel, die zu deren Erreichung in Betracht kommen können. Aus dem unerschütterlichen Glauben an eine solche Macht der Ideen ist es zu erklären, daß er auf den Kriegsschauplatz eilen wollte, um dort zündende Worte in die kriegerische Masse zu werfen, daß er fast unmittelbar hintereinander die Vorträge: „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", „Reden an die deutsche Nation" und andere mehr vor einem großen Publikum hielt, und daß er einen so außerordentlich hohen Wert auf die Erziehung legte und ihre gründliche Reorganisierung forderte.

Es ist ganz überflüssig, hinsichtlich der psychischen und kulturellen Faktoren noch etwas hinzuzufügen; sie sind von Fichte in der Tat erschöpft worden. Weil er aber außer

ihnen keine anderen anerkannte, so erhält dieser Teil seiner Geschichtsphilosophie ein einseitiges Gepräge. Es ist deshalb nötig, diejenigen Faktoren bemerklich zu machen, die neben den genannten für den geschichtlichen Verlauf von Bedeutung, von Fichte aber vernachlässigt worden sind.

Es sind zunächst die Faktoren der äußeren Natur: geographische Lage, Bodenbeschaffenheit und Klima. Die letzteren werden von Fichte erwähnt, aber für ganz unbedeutend gehalten. Im Prinzip gibt er zu, daß Klima und Boden irgend einen Einfluß auf den Menschen ausüben, in der Tat aber legt er darauf fast gar keinen Wert. Die geographische Lage kommt bei ihm gar nicht in Betracht. So erklärt er z. B. die geschichtlichen Tatsachen der Existenz verschiedener Staaten in Griechenland so als ob sie eine Folge davon wären, daß verschiedene Abkömmlinge des Normalvolkes dahin gelangt wären und die vohandenen Gruppen um sich gesammelt hätten[1]). Von der Eigentümlichkeit der geographischen Lage des Landes, insbesondere der Lage an der Küste oder im Binnenland, die doch bei der Bildung und Erhaltung verschiedener selbständiger Staaten mindestens mitgewirkt hat, ist also dabei gar keine Rede.

Der Natureinfluß unmittelbar auf die Menschen und mittelbar auf den geschichtlichen Verlauf ist, wie Paul Barth berichtet, den antiken Philosophen, Historikern und Geographen bekannt gewesen. Jene Tatsache ist aber während der ganzen mittelalterlichen Zeit unberücksichtigt geblieben und erst im 18. Jahrhundert wieder zu ihrem Rechte gekommen. Herder ist es gewesen, der in der Neuzeit den Einfluß der Natur anerkannte und ihm zugleich einen weiteren Umfang gab, „indem er nicht bloß das Sein der Völker, sondern auch ihr Denken, Handeln und Leiden, d. h. ihre Geschichte zum Teil von ihrer Lage und ihrer physischen Umgebung abhängig machte“[2]). Nach Herder ist diese Ansicht weiter ausgebildet worden. Manche sind in dieser Richtung so weit gegangen, daß sie die Natur als den einzig

[1]) Vergl. S. W. VII, S. 176—77.

[2]) Paul Barth, Die Phil. d. Gesch. als Soziologie I, S. 225.

wirksamen Faktor in der Geschichte hingestellt haben, andere aber haben es verstanden, das richtige Maß einzuhalten und die Herdersche Meinung klarer zu formulieren und ausführlicher zu begründen.

Wenn man bedenkt, daß Herder die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen eben erst auf die Bedeutung der Natur für den geschichtlichen Verlauf gelenkt hatte, so ist ihre Geringschätzung nach dieser Richtung bei Fichte um so weniger zu rechtfertigen. Die Erde mit ihren Erhebungen und Senkungen, mit ihrer Verteilung von Wasser und Land kann unmöglich ohne Einfluß auf ihre Bewohner und deren Handlung bleiben. Selbst für einen Philosophen, der den Ideen ein so großes Wirkungsfeld, wie Fichte einräumt, kann es nicht gleichgültig sein, ob die Natur so reich ist, daß sie die Phantasie der Bewohner anregt und dadurch neue Ideen in ihnen entstehen läßt, oder so arm, daß von einer Anregung keine Rede sein kann. Dasselbe läßt sich hinsichtlich der Verteilung von Wasser und Land sagen. Es ist nicht zu leugnen, daß die Nähe des Meeres oder des Stromes die Menschen dazu veranlaßt hat, Schiffahrt zu treiben, und von welcher Bedeutung diese für Natur und Geschicke der Völker gewesen ist, braucht nicht erst auseinandergesetzt zu werden. Ebenso trägt das Klima das Seinige dazu bei, daß die Bewohner eines Landes verhältnismäßig träger sind als die eines anderen, das ein von dem ersteren abweichendes Klima hat. Gewiß ist die Natur — geographische Lage, Bodenbeschaffenheit und Klima — keineswegs der einzige oder der einflußreichste Faktor; sie ist aber neben den Anlagen, der Energie, der schon geleisteten Arbeit der Völker ein mitwirkender Faktor, dem man die richtige Stelle anweisen muß.

Nachdem R. Rocholl die verschiedenen Ansichten über den Einfluß der Natur auf den Menschen und seine Geschichte besprochen hat, sagt er: „Es ist wahr, Boden und Klima formen. Aber sie formen nicht ausschließlich.“[1])

[1]) R. Rocholl, Die Phil. d. Geschichte II, S. 14.

Und nach einigen Zeilen fügt er hinzu: „Aber alle diese natürlichen telluren Einflüsse wirken nur bis zu einer gewissen Grenze“[1]). Ähnlicher Meinung ist Paul Barth, der, gegen die einseitig geographische Theorie von P. Mougeolle polemisierend, bemerkt: „Und wenn er (Mougeolle) das Milieu den Verfasser, die Menschen die Schauspieler des Dramas der Geschichte nennt, so muß man ihm entgegenhalten, daß die Menschen Dichter und Schauspieler zugleich sind, das Milieu aber ihnen, wie dem Dramatiker die Bühne nur gewisse Regeln auferlegt, die noch lange nicht das Kunstwerk selbst ausmachen“[2]).

Eine ähnliche Bedeutung für den Gang der Geschichte haben Rasseeigentümlichkeiten, worunter man mehr die rein physisch-anthropologischen Anlagen des Volkes versteht. Sie spielen eine bedeutende Rolle, weil sie auf die Gestaltung des Volkscharakters großen Einfluß haben. Dieser Charakter prägt sich in den Menschen aus: die Menschen aber machen ja auch nach Fichte die Geschichte. Im Begriffe der Rasse als einer Menschengruppe ist die Disposition des Seelenlebens mit eingeschlossen. Damit aber stellt die Rasse in sich eine Art Vereinigung der physischen und psychischen Faktoren dar.

Auch auf diesen Faktor hat Herder hingewiesen; Fichte aber spricht davon jedenfalls nicht als von einem solchen. Er unterscheidet wohl zwei Arten von Menschengruppen — kulturlose Völker und Normalvolk — aber diese Unterscheidung ist nur deshalb getroffen worden, um einen logischen Gegensatz und dadurch einen Anfang der Geschichte zu ermöglichen, und hat darum mit dem physisch-anthropologischen Prinzip nichts zu tun.

Wir können diese kurzen Bemerkungen über Natur und Rasse mit Bernheims Worten schließen: „Die eingehende Berücksichtigung der physischen Faktoren hat die historische Auffassung neuerdings ungemein bereichert, aber

---

[1]) R. Rocholl, Die Phil. d. Geschichte II, S. 15.

[2]) Paul Barth, Die Phil. d. Gesch. als Soziologie I, S. 233.

sie dient der wahren Erkenntnis nur, wenn man nicht einzelne dieser Faktoren einseitig überschätzt, sondern vorurteilslos untersucht, wie sie sich im einzelnen Falle zueinander verhalten. Die physischen Anlagen der Rassen und Völker treten uns in der Geschichte als gegebene, differente, veränderliche Größen entgegen, die sich in Wechselwirkung mit den Einflüssen der äußeren Natur teils zunehmend differenzieren, teils ausgleichen, und in dieser Wechselwirkung zeigt sich je nach den singulären Umständen der einzelnen Entwickelung bald ein Überwiegen des einen, bald des anderen Faktors."[1])

Von der Frage nach dem Einflusse des ökonomischen Faktors, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine so große Rolle spielte, haben wir hier mit Absicht abgesehen, weil bei Fichte kein Gedanke zu finden ist, der damit irgendwie in Verbindung zu bringen wäre[2]). Was die Frage an sich betrifft, so muß man heute zugeben, daß der ökonomische Faktor neben den übrigen geschichtlichen Faktoren seine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat, wenn er auch nicht als der ausschlaggebende anerkannt werden kann, wie von vielen Seiten einseitig behauptet worden ist.

Auch die über die geschichtlichen Faktoren handelnden Partieen der Fichteschen Geschichtsphilosophie können also keine einwandfreie Anerkennung beanspruchen. Die

[1]) Ernst Bernheim, Lehrbuch d. M. u. d. Gesch., S. 644.

[2]) Wo Fichte über ökonomische Fragen redet, z. B. in der Schrift: „Der geschlossene Handelsstaat", behandelt er sie nur vom Standpunkte des Staatsrechts und der Handelspolitik; er geht aber auf die Frage nicht ein, ob und inwieweit die materiellen Verhältnisse für den geschichtlichen Gang der Menschheit eine Bedeutung haben, und wie sie gestaltet werden sollen, um ihre Aufgabe in geschichtsphilosophischer Hinsicht besser erfüllen zu können. Daher geben seine ökonomischen Erörterungen in jener Schrift Material für eine nationalökonomische Untersuchung, wie sie in dem Artikel von G. Schmoller (Jahrb. f. Nationalökonomie u. Statistik, 1865) vorliegt, aber nicht für seine Geschichtsphilosophie. Die Tatsache, daß er weder in den „Grundzügen" noch in den „Reden" über ökonomische Fragen spricht, läßt sogar annehmen, daß er in geschichtsphilosophischer Hinsicht den materiellen Verhältnissen keine Bedeutung zuschrieb.

Ansicht, die sich darin ausspricht, bedarf einer Erweiterung, damit unabweisbare Faktoren, wie geographische Lage, Bodenbeschaffenheit, Klima, Rasse und ökonomische Verhältnisse zu ihrem Rechte kommen.

IV. Die Geschichtsauffassung.

Wenn von einer bestimmten Geschichtsauffassung die Rede ist, so muß vor allen Dingen danach gefragt werden, wie darin die Frage nach dem Endziel der Geschichte oder dem Zweck des Lebens der Gattung aufgefaßt sei. In dieser Hinsicht ist Fichte, wie das zweite Kapitel unserer Darstellung gezeigt hat, im allgemeinen zu einem Ergebnis gekommen, zu dem auch andere Geschichtsphilosophen gelangt sind, und das sich noch heute der Anerkennung erfreut. Es war, wie wir uns erinnern, die Vervollkommnung, die ihm als Zweck der Geschichte galt. Damit sie diesem Ziele immer näher zu kommen vermöge, ist zweifellos die vielseitigste Betätigung der Menschheit erforderlich. Dem entsprechen die zahlreichen bei Fichte auftretenden geschichtlichen Faktoren in reichem Maße. Jeder von ihnen deutet auf einen Fortschritt hin; und durch die Fortschritte auf allen den verschiedenen Gebieten vervollkommnet sich der Mensch, der der Träger jeder Tätigkeit ist, und der bestrebt ist, zu werden, was er seinem Wesen nach zu werden vermag. Freilich vollzieht sich dieser Fortschritt nicht in gerader Linie, in jeder Zeit und überall. Wie es bei der Menge und der Verschiedenartigkeit der mitwirkenden Faktoren nicht anders zu erwarten ist, sind in der Geschichte auch Rückschritte getan worden und werden auch in Zukunft getan werden. Dennoch zeigt das Gesamtergebnis deutlich, daß die Menschheit im ganzen vollkommener geworden ist.

Daß andere Geschichtsphilosophen weniger von „Vervollkommnung“ als von „Fortschritt“ reden, ändert an ihrer Übereinstimmung mit Fichte in diesem Punkte nichts; denn jeder Fortschritt heißt Vervollkommnung, und diese ist ohne

jenen undenkbar. Wenn R. Rocholl am Schlusse seines Werkes zu dem Ergebnis gelangt, daß in der Geschichte ein Gesamtfortschritt (in physischer, intellektueller, ästhetischer, sittlich-religiöser Beziehung) zu verzeichnen ist, was auch von ihm bewiesen wird, so ist das ein Beleg dafür, daß Fichte den Zweck der Menschheit richtig erkannt und formuliert hat.

Als zweites der Probleme, nach deren Behandlung der Wert und die Bedeutung einer bestimmten Geschichtsauffassung zu beurteilen ist, kommt das Problem des Verhältnisses zwischen Freiheit und Notwendigkeit in Betracht. Sind die geschichtlichen Ereignisse oder (was dasselbe ist) die Handlungen der Menschen so notwendig und mechanisch-gesetzmäßig, wie etwa die Vorgänge in der Natur, oder gibt es dort eine gewisse Freiheit? Mit dieser Frage setzt sich auch Fichte auseinander; allein die Problemstellung ist bei ihm eine etwas andere. Während in unserer Zeit unter Notwendigkeit meist eine Naturnotwendigkeit verstanden wird, wonach die historischen Ereignisse derselben strengen Gesetzmäßigkeit wie die Natur unterworfen sind, versteht Fichte unter Notwendigkeit eine innere, von sittlichen Motiven abhängige Bestimmtheit des Handelns; hier ist die Notwendigkeit die Folge fest eingewurzelter Überzeugungen und Gewohnheiten. Diese Auffassung schließt freilich die andere nicht ganz aus; die Lehre von der Naturnotwendigkeit enthält zweifellos ein Stück Wahrheit: sie ist insofern berechtigt von einer Notwendigkeit der geschichtlichen Ereignisse zu reden, als die Menschen, die die Träger jener Ereignisse sind, zugleich zur äußeren Natur gehören und den Naturgesetzen unterworfen sind. Allein jene Lehre behauptet doch noch mehr; sie behauptet, die Dinge stehen nach einem Gesetze untereinander in Wechselwirkung, und nach demselben Gesetze seien sie Gründe bestimmter Vorstellungen, die ihrerseits Gründe neuer, notwendig erfolgender Handlungen würden. Mit anderen Worten: die mechanisch wirkenden Naturkräfte sind es, die auch die historischen Vorgänge verursachen.

Und weil diese Vorgänge von Menschen vollbracht werden, so heißt das nichts anderes, als das menschliche Bewußtsein ausschließlich auf mechanische Naturgesetze zurückzuführen; eine Behauptung, die Fichte unmöglich teilen konnte. Fichte erklärt deshalb mit Recht, diese Deterministen hätten nur eine Welt des Seins oder des Begriffenen und Angeschauten und ließen das Begreifende und Anschauende unbeachtet.

In der Tat, wenn man berücksichtigt, daß der Mensch sich gewisse Ziele und Ideale bildet und die Mittel bestimmt, durch die er sie erreichen will; wenn man bedenkt, daß der Mensch sich öfters in einer Lage befindet, in der viele Möglichkeiten vorhanden sind und er sich für diese oder jene entscheiden muß; wenn man ferner erwägt, daß der Mensch nicht als ein Automat, sondern als ein willenbegabtes, denkendes Wesen handelt — so kann man ihn, folglich auch seine Handlungen, unmöglich nur als ein Glied der Naturkette ansehen[1]). Ist dem so, so hat Fichte recht, wenn er neben der Notwendigkeit auch eine Freiheit für den Menschen und für dessen Handlungen anerkennt.

An dem Beispiel der Sprache die Frage der Natur- und Geisteswelt erläuternd, nennt R. Rocholl die Sprache die verbindende Brücke der beiden und fügt hinzu: „So ist von dieser Seite erst recht kein Zweifel, daß der Mensch als Person die Naturwelt überrage, daß seine Sprache der nach Außen gewendete Geist, ihm die beherrschende Stellung sichere. Es ist damit selbstverständlich eben auch seine Freiheit gewährleistet. Gehorcht er leiblich der Notwendigkeit des Naturlebens, so gebietet er doch geistig diesem Leben und seinen Notwendigkeiten in angestammter Freiheit“[2]). Schließlich kommt auch Rocholl zu dem Resultate, daß es eine sittliche Notwendigkeit gibt, „in welche wir in freier Selbstbestimmung eingehen. So in der Tat decken sich endlich Notwendigkeit und Freiheit“[3]).

---

[1]) Vgl. Fr. Paulsen, System der Ethik I, S. 464 u. 473.
[2]) R. Rocholl, Die Phil. d. Geschichte II, S. 31.
[3]) Ibid S. 32.

Das ist im wesentlichen dieselbe Lösung des Problemes, wie Fichte sie gibt.

Drittens endlich ist es für den Charakter einer Geschichtsauffassung wesentlich, welche Stellung sie betreffs der Frage nach der Bedeutung des Individuums und der Gesellschaft für den geschichtlichen Verlauf nimmt. Welcher von beiden Faktoren ist der Hauptträger der geschichtlichen Vorgänge? Die Frage ist deshalb nicht so einfach zu beantworten, weil in der Wirklichkeit beide immer ungetrennt vorkommen. Man kann sich keine Gesellschaft vorstellen, ohne darin eingeschlossene Individuen vorauszusetzen, und andererseits kein Individuum, das nicht Mitglied einer Gesellschaft wäre. Dadurch ist es bedingt, daß das Individuum nur in der Gesellschaft zu dem Individuum wird, wie umgekehrt die Gesellschaft ihre Existenz durch die Individuen behauptet. Eine wechselseitige Hilfeleistung und Beeinflussung in jeder Hinsicht ist die selbstverständliche Folge dieser untrennbaren Vereinigung: Um mit Bernheim zu reden: „Der einzelne ist, indem er an der allgemeinen Geistesbildung teilnimmt, ja nicht nur durch seine Zeitgenossen, sondern auch durch verflossene Jahrhunderte und Jahrtausende im Fühlen, Denken, Wollen bestimmt, und andererseits wirken einzelne historische Persönlichkeiten nicht nur durch die Resultate ihres Tuns und Denkens, sondern oft auch durch die individuellen Formen ihres Empfindens — man denke an Dichter und Religionsstifter — auf ihre Mitwelt und auf die fernsten Geschlechter“[1]).

Individuum und Gesellschaft sind also aufeinander angewiesen. Sie sind in ihren Handlungen nur dann fruchtbar, wenn sie zusammenarbeiten. Eine einseitige Vergötterung des einen auf Kosten des anderen ist deshalb unzulässig. Während alle historischen Ereignisse im individuellen Denken und Wollen ihren Keim haben, tritt ihre Entwicklung und Vollendung in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft ein. Die Gesellschaft als eine Einheit kann nicht in einer

[1]) Ernst Bernheim, Lehrbuch d. h. M. u. d. G., S. 663.

bestimmten Richtung denken und wollen, die Vorschläge gehen von den Individuen aus. Sie werden aber unfruchtbar bleiben, wenn sie nicht aus dem Rahmen des Individuellen herauskommen, um Eigentum der Gesellschaft zu werden: Die Macht der Verwirklichung jener Ideen hat die Gesellschaft allein.

Dieses Verhältnis dieser beiden Mächte zueinander findet sich außerordentlich treffend dargestellt bei Peter Lawrow, von dem deshalb hier einige der bezeichnendsten Sätze angeführt seien. Er schreibt: „Wir wollen jetzt von diesen Persönlichkeiten, diesen einzigen Werkzeugen des menschlichen Fortschritts, sprechen. Jeder Fortschritt hängt von ihnen ab. Er sprießt nicht aus dem Boden hervor, wie die Unkräuter, vermehrt sich nicht durch in der Luft schwebende Keime, wie die Infusorien in der faulenden Flüssigkeit. Er erscheint nicht plötzlich in der Menschheit als das Resultat mystischer Ideen, von denen vor etwa 40 Jahren so viel geredet wurde, und von denen manche auch jetzt noch reden. Sein Keim ist in der Tat eine Idee, aber nicht eine der Menschheit mystisch innewohnende; sie wird im Gehirn der Persönlichkeit erzeugt, entwickelt sich daselbst, geht dann aus diesem Gehirn in die Gehirne anderer Persönlichkeiten über, wächst qualitativ durch die Erhöhung der geistigen und sittlichen Würde dieser Persönlichkeiten, quantitativ durch Vergrößerung deren Zahl und wird zu einer gesellschaftlichen Macht, wenn diese Persönlichkeiten die Gleichheit ihrer Gesinnung erkannt und sich zu einem einheitlichen Handeln entschlossen haben; sie siegt, wenn die von ihr durchdrungenen Persönlichkeiten sie in die gesellschaftlichen Formen hineingetragen haben[1]).“

Im wesentlichen ist Fichte zu demselben Resultate gekommen, das sich auch uns ergeben hat. Und wenn seine Darstellung zuweilen eine Überschätzung der Gesellschaft zuungunsten des Individuums zu verraten scheint, so ist das nur der Ausdruck der moralischen Forderung, daß das

[1]) Peter Lawrow, Historische Briefe, S. 111—112.

Individuum sich in der Gesellschaft vergessen und ihr sogar sein Leben aufopfern solle. Das hat aber mit dem Machtverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft in der Geschichte nichts zu tun und es kann als eine ethische Forderung nur die Zustimmung aller derjenigen erhalten, die die Verhältnisse richtig zu beurteilen wissen.

V. Schlußwort.

Wir sind am Schlusse unserer Ausführungen angelangt. Sie galten der Darstellung und Untersuchung eines geschichtsphilosophischen Systems, das vor mehr als hundert Jahren aufgestellt worden ist. Welche Bedeutung, diese Frage drängt sich hier naturgemäß noch auf, hat dieses System für unsere Zeit zu beanspruchen? Ein kurzer Rückblick wird genügen, um darauf Antwort zu geben.

Unsere Darstellung und unsere kritischen Bemerkungen führen zu dem Ergebnis, daß Fichte einerseits gewisse geschichtsphilosophische Fragen — z. B. nach dem Zwecke der Geschichte, dem Verhältnis zwischen Notwendigkeit und Freiheit, zwischen Individuum und Gesellschaft — groß und richtig aufgefaßt und beantwortet hat, andererseits aber gewisse Fragen — wir erinnern an die nach dem Einflusse der physischen Faktoren — vernachlässigt oder — wie etwa die nach dem Anfange der Geschichte von einem falschen Standpunkt aus behandelt hat. Dabei darf man eins jedenfalls nicht vergessen: nämlich, daß Fichte die ganze Aufgabe in ideal-philosophischem Geiste aufgefaßt hat. Die Frage ist eben nur die, ob wir uns damit begnügen können. Und diese Frage ist zu verneinen. Denn die ideal-philosophische Richtung kann ihrer Natur nach gar nicht das alles berücksichtigen, was in der Geschichtsphilosophie mitzusprechen hat, wie z. B. eben die physisch-materiellen Faktoren. Und weil die Geschichtsphilosophie Fichtes im Rahmen jener Weltanschauung geblieben ist, darum kann sie keine volle Anerkennung für sich beanspruchen: sie bedarf einer Ergänzung durch die ihr entgegengesetzte sozialistisch-natur-

wissenschaftliche Richtung, deren Hilfe für eine Geschichtsphilosophie unentbehrlich ist.

Die Fichtesche Geschichtsphilosophie ist also nicht deshalb abzulehnen, weil sie die Probleme nicht scharf genug aufgefaßt hätte, sondern darum, weil sie eine einseitige philosophische Richtung vertritt. Dabei bleiben aber ihre Gedanken trotzdem wertvoll, und zwar gerade für unsere Zeit, in der der Aufschwung der Naturwissenschaften und der Technik die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung begünstigt hat, deren Anhänger die selbständige Bedeutung der idealen Elemente in der Geschichte auf ein Mindestmaß beschränken oder sogar vollständig leugnen.

Literatur.

1. Joh. Gottl. Fichte, Sämtl. Werke, herausg. v. Imm. Herm. Fichte, Berlin 1845—46, besonders Bd. III, IV, VI und VII.
2. Imm. Herm. Fichte, Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel I und II. Leipzig 1862.
3. Kuno Fischer, Joh. Gottl. Fichte. Heidelberg 1890.
4. Fr. Medicus, Fichte — Dreizehn Vorlesungen. Berlin 1905.
5. Adolf Lassen, Joh. Gottl. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat. Berlin 1863.
6. W. Windelband, Fichtes Idee des deutschen Staates. Freiberg i. B. 1890.
7. G. Schmoller, Joh. Gottl. Fichte. „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik", Bd. V, 1865.
8. O. Pfleiderer, Joh. Gottl. Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers und Patrioten. Stuttgart 1877.
9. Fr. Paulsen, J. G. Fichte im Kampf um die Freiheit des philosophischen Denkens. „Philosophia militans", Berlin 1901.
10. J. E. Erdmann, Fichte, der Mann der Wissenschaft und des Katheders. Halle 1862.
11. Heinrich v. Treitschke, Fichte und die nationale Idee, Leipzig 1862, „Historische u. polit. Aufsätze, Leipzig 1886".
12. Ed. Zeller, Joh. Gottl. Fichte als Politiker. „Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts", Leipzig 1865.
13. Fr. Jodl, Fichte als Sozialpolitiker. Z. Ph. Kr. Bd. 113, 1898.
14. Emil Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen und Leipzig 1902.
15. Ferd. Lassalle, Die Philosophie Fichtes. Berlin 1862.
16. R. Eucken, Philosophie der Geschichte. „Kultur der Gegenwart: Systematische Philosophie", Berlin u. Leipzig 1907.
17. Conrad Hermann, Zwölf Vorlesungen über Philosophie der Geschichte. Leipzig 1863.
18. Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Leipz. 1892.
19. Ernst Bernheim, Geschichtsauffassung und Geschichtsphilosophie. Göttingen 1880.
20. — Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Leipzig 1908.

21. Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. Leipzig 1897.
22. R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. I und II. Göttingen, I 1878, II 1893.
23. Peter Lawrow, Historische Briefe, übersetzt von S. Dawidow. Berlin-Bern 1901.
24. Fr. Paulsen, System der Ethik. I u. II. Stuttgart u. Berlin 1906.
25. Fr. Jodl, Geschichte der Ethik. Bd. II. Stuttgart 1889.
26. K. Lamprecht, Moderne Geschichtswissenschaft. Berlin 1909.
27. Fr. Ratzel, Völkerkunde. I. Leipzig und Wien 1894.
28. W. Windelband, Geschichte d. neueren Phil. Bd. II. Leipzig 1899.
29. Joh. Ed. Erdmann, Grundriß d. Geschichte d. Phil. Bd. II. Berl. 1896.
30. Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Phil. Bd. IV. Berlin 1906.

Lebenslauf.

Verfasser, Emranik (Armenak) Barsegjan wurde am 10./23. März 1883 in Tokat (Türkei) als Sohn des Kaufmanns Georg und seiner Gattin Srbouhi und als Angehöriger der Armenisch-Gregorianischen Kirche geboren. Er besuchte zuerst die städtische Armenische Schule bis zum Jahre 1897, als er die armenische „Georgian-Akademie" zu Etschmiadzin (Kaukasus) zu besuchen begann. Nachdem er sein Studium in dem Seminar dieser Akademie vollendet hatte, trat er im Jahre 1901 in die Spezialabteilung der Akademie, wo er in einem dreijährigen Kursus theologische, philosophische und historisch-literarische Fächer studierte. Im Jahre 1904 hat er diese Hochschule absolviert.

Nachdem er sich zwei Jahre der Lehrtätigkeit in armenischen Seminaren gewidmet, wurde er Michaelis 1906 zum ersten Male in der philosophischen Fakultät der Universität Berlin immatrikuliert. Seitdem setzte er ununterbrochen sein Studium in den Universitäten Berlin, Jena und Leipzig fort und reichte Ende des Wintersemesters 1910/11 in Leipzig seine Dissertation ein.